ملكه الفقير

ملكه الفقير ... ب

غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين

ملكه الفقير

بسم الله الرحمن الرحيم

794

كتاب الإشارة في أصول الكلام

تصنيف الشيخ الإمام العالم المتقن الأوحد
الأفضل فخر الدين حجة [illegible]
ناصر الشريعة [illegible] أبي عبد الله محمد بن الخطيب
أدام الله ظله وغفر لوالديه
محمد وآله وأصحابه

لخزانة القاضي الإمام الأجل العالم العادل الفاضل
المنعم المكرم عز الدنيا والدين [illegible]
سيف [illegible] كهف العلماء [illegible] أدام
[illegible]
[illegible]

ويليه كتاب المنتخب في المنطق للفخر الرازي أيضا

المعتزلة ست فرق [illegible] منهم الحسين البصري
ابو الهذيل العلاف · ابرهيم بن سيار النظام معمر بن عباد السلمي
بشر بن المعتمر عمرو بن بحر الجاحظ [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

رب تمم

اعلم ان هذا الكتاب مشتمل على مقدمة وخمس فنون اما
المقدمة فهي مشتملة على اربعة فصول الفصل الاول
في بيان ان علم الكلام اشرف العلوم والذي يدل على ذلك وجوه
ثلثة الاول ان شرف العلم بشرف المعلوم فمهما كان المعلوم
اشرف كان العلم الحاصل به اشرف ومعلوم علم الكلام هو ذات
الباري وصفاته وما يجب له ويستحيل عليه فنسبة شرف علم
الكلام الى شرف سائر العلوم كنسبة شرف معلوم علم الكلام
الى شرف معلوم سائر المعلومات لكن لا نسبة لشرف الباري
تعالى الى اشرف سائر المعلومات فلا نسبة لشرف علم الكلام الى
شرف سائر العلوم الثاني هو ان جميع العلوم محتاج اليه
وهو غير محتاج الى شيء منها فهو اذاً اشرف من غيره وبيانه
وهو ان نظر الفقيه في الاحكام الشرعية ونظر الاصولي في معرفة
الخطاب من جهة دلالته على الوجوب والاباحة والعموم والخصوص
ونظر المفسر في معاني كلام الله تعالى ونظر المحدث في الاحاديث
من جهة صحتها وضعفها وجملة هذه العلوم مبنية على ان الله تعالى
خاطب فما لم تقم الدلالة على وجود الله وعلى انه حي عالم مختار
متكلم مرسل للرسل ولم يعرف شرائط المعجزات وكيفية دلالتها
على صدق الرسل لم يكن للبحث في هذه العلوم فائدة فثبت احتياج

العلوم باسرها اليه مع استغنائه عن جملة العلوم فهو اذا
اشرف العلوم الثالث وهو ان الخطا في علم الكلام
كفر وبدعة والكفر والبدعة من اقبح الاشياء واسوأها فيجب
ان يكون صوابه من احسن الاشياء واشرفها اذا الضدان يجب ان يكون
بينهما غاية التباعد ومن هذا قيل وبضدها تتبين الاشياء وهذا
الفصل الثاني في ان الاشتغال بهذا العلم جائز
بل من الواجبات وعلى النقيض ذهب بعض الحشوية من الحنابلة



وكثير من المحدثين الى ان الاشتغال بهذا العلم حرام واحتجوا على ذلك
بان قالوا هذا علم لم يتكلم فيه الصحابة ولم يبحثوا عنه قط وكل ما لم
يتكلم فيه الصحابة ولم يبحث عنه كان بدعة وكل بدعة فانه يجب
اجتناب عنها فهذا العلم مما يجب الاجتناب عنه قلنا لا نجوز
ان يقال الصحابة ما كانوا يبحثون عن ادلة اثبات الصانع وصفاته
ونبوة المصطفى عليه السلام وذلك لانهم مكلفون بمعرفة ذلك والطريق
الى تحصيل المعارف اما الحس واما الخبر واما النظر لا
طريق لتحصيل هذه المعارف بالحس لانهم ما راوا الله تعالى ولا



سمعوا خطابه العزيز ولا بالخبر فان الكلام في ذلك الخبر كا
الكلام في غيره فان كان علمه بخبر مخبر اخر يتسلسل الى غير نهايه
ولانه لا يحصل العلم بالخبر الا بعد العلم بكونه صادقا فان كان
العلم بصدق ذلك الخبر بخبر اخر يتسلسل الى غير نهاية فاذا لم

طرقوا لما يحصل هذه المعارف الا بالنظر وهذه المعارف واجبة
التحصيل وما لا يتادى الواجب الا به فهو واجب فالنظر في هذه
الادلة واجب فلو قلنا بان الصحابة ما عرفوا هذه الادلة وما بحثوا
عنها مع انه لا يحصل لهم هذه المعارف الا بها لزم ان لا يكونوا مؤمنين
وهذا الكفر صريح فساد ما قالوه فان قيل هب انهم كانوا
عالمين بالادلة الا انهم ما كانوا يستعملون الالفاظ المتداولة بين
المتكلمين مثل الجوهر والعرض فيكون استعمالها بدعة قلنا وكذلك
ما كانوا يستعملون في مباحثاتهم الفقهية الالفاظ المتداولة كالنقض
والكسر والمنع والمطالبة وما كانوا اسكنوا في فروع ابن الحداد ودقائق
معاني كتاب الزجاج الى غير ذلك فيجب ان يكون كل ذلك بدعة ثم نقول
الصحابة انما لم يستعملوا هذه الالفاظ لقلة البدع وضعف الاهواء
الفاسدة في ذلك الوقت فاما في زماننا هذا فقد امتلأ الاسلام من البدعة
فلا جرم احتجنا الى زيادة تهذيب في الادلة واستعمال عبارة
مخصوصة لتكون الى افساد عقائدهم اقرب والى ايضاح الحق اسهل
ومما احتجوا به قوله عليه السلام تفكروا في الخلق ولا تفكروا
في الخالق قالوا والتفكر في انه عالم لذاته او بالعلم او انه مرئي
او ليس بمرئي كل ذلك تفكر في الخالق وهو منهي عنه قلنا نحن
نعترف بان التفكر في الخالق لا يجوز لانه لا يحصل الناظر فيه الا
على عقيدة فاسدة او حيرة مدهشة كالمشبهة والمعطلة

بل يجب عليه ان ينظر في المخلوقات مرجحة دلالتها على وجود الصانع
وصفاته وذلك هو الذي امرنا به من النظر في الخلق ومما احتجوا به
قوله عليه السلام عليكم بدين العجائز قلنا المراد به الاقتداء بهم
في تفويض الامر الى الله تعالى وترك الخصومة والجدال والاستعانة
بالله في جميع الامور ونطلب الان عمود

الفصل الثالث

في حقيقة النظر وبيان افضائه الى العلم اعلم ان النظر هو استحضار
علوم او ظنون يتمكن الانسان بها من تحصيل علوم اخر وقال بعضهم
هو الفكر الذي يطلب به من قام به علما او غلبة ظن وهذا القائل
لو لم يذكر في حده غلبة ظن لم يضره وغايته ما في الباب ان يورد
عليه نظر المجتهدين والجواب عنه
انا ان قلنا بتصويب المجتهدين فمطلوب كل مجتهد هو الحكم الذي ادى
اجتهاده اليه والحاصل بذلك النظر علم وان قلنا بان المصيب
واحد فاما ان نقول بانه مكلف بطلب العلم الا انه يكتفى منه
بغلبة الظن او نقول بانه طالب للعلم بغلبة الظن وهذا اوضح
ثم اعلم ان طائفة من الملاحدة انكروا افضاء النظر الى العلم
واحتجوا في ذلك بانا والخصم نشاهد اقوالا قد
اعتقد واحد منا واصر واعلن بها مدة من الدهر ثم بعد ذلك
يرجعون عنه فلو كان النظر مفضيا الى العلم لاستحال ذلك ومما
احتجوا به ان قالوا العلم بان لا يحصل عقيب النظر علم ان كان

ضرورياً وجب اشتراك العقلاء فيه فإن كان نظرياً افتقر إلى نظر
آخر فيتسلسل ونحن نستدل عليهم من وجوه أربع **الأول**
وهو أنا نرى بعض العقلاء استفادوا من النظر جزم القول بقدم
العالم وبعضهم بحدوثه وعلمنا أنه لا بد وأن يكون أحد القولين
صحيحاً لاستحالة فساد طرفي النقيض والمحق إنما ذهب إلى ما ذهب
إليه بالنظر فعلمنا أن النظر قد يفضي إلى العلم **الثاني** هو أنا نعلم
أن النظر الصحيح في ضرب سبعة في ثمانية لا بد وأن يفيد العلم بأنه
ستة وخمسين إلى غير ذلك من العدديات والهندسيات ولما
أفضى إليه لترتب مقدمات في ذهنه على وجه يتأدى ذلك إلى
المطلوب فيلزم أن يكون كل مطلوب نظري أمكن أن يتوصل إليه
بواسطة استحضار مقدمات متأدية إليه أن يشارك في الإفضاء
إلى العلم **الثالث** وهو أنه لا يمكن ادعاء فساد النظر
ضرورة لاختلاف العقلاء فيه فلا بد وأن يعلم فساده نظراً وذلك
يؤدي إلى النفي بنفسه وهو متناقض بخلاف إثباته بنفسه فإنه غير
متناقض **الرابع** وهو اطباق العقلاء على النظر لطلب العلم
بما لا يعلمون فلولا أنه يفيد العلم لما فزعوا إليه لطلب العلم
بما لا يعلمون فلولا رجوع العقلاء عن المذاهب بعد إصرارهم عليها
فاعلم أن هذه المسالك بضرب من النظر في إبطال أصلها وذلك متناقض
والتناقض كلما يدل على صعوبة المحافظة على شرائط الأدلة و

مقدمات بما دل على عدم إفضاء النظر إلى العلم وحصل منكر ذلك وهذا
كما أن الإنسان قد يلتبس عليه المحسوسات فيظن السراب شراباً والكبير
صغيراً وذلك لا يدل على عدم إفضاء الحس إلى العلم وكذلك هاهنا وقولهم
الناظر كيف يعلم أن قد حصل له علم قلنا بأن يعلم أنه لو لم يكن علماً
لكان لفساد في بعض المقدمات المذكورة في الدليل لكنه قاطع بصحة تلك
المقدمات فيقطع بأن ما حصل له علم فإن قالوا ولم يعلم صحة
مقدمة أنه قلنا هذا إنما يتضح بضرب مثال فمن أراد الاستدلال على
إثبات الأعراض يقول نرى الجسم مختصاً ببعض الجهات وهذه مقدمة
قطعية ثم يقول لحصوله فيها إما أن يكون واجباً أو جائزاً وهذه
مقدمة يعقل بثبوت الأولى ضرورية الانقسام ثم يقول وهو ليس
بواجب فتعين كونه جائزاً وهذا الحاضر ومن ثم يعلم بثبوت الأولى
مقال ولم قلت بأنه ليس بواجب فيقول لأن الواجب ما امتنع فرض
عدمه وهذا لا يمتنع فرض عدمه فهو ليس بواجب ويستمر البحث
هكذا إلى أن ينتهي إلى المقصود والضابط أن كل مقدمة يستعملها
في دليله فلا بد وأن يكون ضرورياً ابتداء أو تصير ضرورياً عند العلم
بما هو ضروري ابتداء مستنداً إليه وهذا أمر قد فرق بسطته في
مواضع آخر أن ادعى حصل على الوجه لم يبق لمنكري النظر شبهة أصلاً
الفصل الرابع في كيفية توليد العلم على النظر الحق قول
في العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح ونعني بالنظر الصحيح كلما يطلع

النظر على الوجه الذي اعتاده يتوصل الى المطلوب كالامكان في العالم
الدال على وجود الصانع تعالى فقال بعضهم ان النظر يولد العلم وقال
بعضهم يوجبه وقال بعضهم بل انه ملازمه ملازمة الجواهر للاعراض
والصحيح ما ذهب اليه شيخنا ابو الحسن رحمة الله عليه انه يحصل
عقيبه بمجرى العادة من غير وجوب والذي يدل عليه ان النظر لو كان
علة للعلم او ملازما له لوجب ان يستوي العلم باستحالة كون الشي متولدا
عن المعدوم او ملازما له او معلولا له كما ثبت في الجواهر فانها لما كانت
ملازمة للاعراض استحال تقدم احدهما على الاخر وها هنا يستحيل
النظر حالة وجود العلم فتبين انه ليس بينهما ارتباط وان حصوله عقيبه
بمجرى العادة والله اعلم **الفن الاول في اثبات الصانع**
وهو يشتمل على ثلثة ابواب **الباب الاول في حدوث الاجسام**
اعلم ان الكلام في هذا الباب يقع في طرفين احدهما الكلام في ان لوجودها
ابتدا والثاني في ان حقيقتها ابتدا **الفصل الاول في بيان ان لوجود**
الاجسام ابتدا والخلاف فيه مع الفلاسفة فانهم ذهبوا الى انه
لا اول لوجود الجسم ولا اول لجنس الحوادث الطارية عليه وان كان لكل
واحد منهما اول وتعلقوا لذلك بشبه منها ان كل ما كان
محدثا كان عدمه قبل وجوده والقبلية ليس هو العدم المحض فان العدم
قبل العدم بعد وليس القبل بعد واذا لم يكن حكما عدميا استدعى
محلا فاما ان يكون ذلك المحل قبل بذاته وهو الزمان او بغيره وهو

الحركة فهذا وجد قبل ما فرض اول الحوادث شي وقبله شي اخر فيلزم
ان لا يكون للحوادث اول ومنها ان كل محدث فانه مسبوق
بامكان راجع الى ماهيته التي هي علة صحة اقتدار القادر عليه
وامكان وجوده لا يوجد مستغنيا عن محل فلا بد وان يوجد قبل
الحوادث شي يوجد فيه امكان وجودها ونسميه بالهيولى فان
كان ذلك الهيولى ايضا محدثة فلتفتقر امكانه السابق الى محل اخر
فيتسلسل وهذا محال فمحال ان يكون الهيولى محدثا فهو قديم و
منها ان سبب وجود العالم اما ان يكون قديما او حادثا
فان كان حادثا كان حدوثه لسبب اخر فان كان ذلك السبب ايضا حادثا
افتقر الى اخر فيتسلسل الاسباب والمسببات الى نهاية وذلك محال
فاذا لا بد وان ينتهي الى سبب قديم فيلزم من قدم هذا السبب قدم
العالم اذ لو وجد السبب من جميع ما هو سبب ولم يوجد المعلول
لم يكن السبب مقتضيا وجود المسبب فلا يكون السبب سببا هذا
محال فاذن العالم قديم اما المعتمد في حدوث الاجسام فطريقنا
الطريقة الاولى كقول الاجسام لا تخلو عن الحوادث
وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والاجسام اذن محدثة والدليل
على انها لا تخلو عن الحوادث انها لا تخلو عن الحركة والسكون وهي
محدثة فها هنا نحتاج الى بيان ثلثة اشيا الى اثبات الحركة والسكون
اولا وبيان استحالة عرو الجسم عنها ثانيا وبيان حدوثهما ثالثا والذي

يدل على ان الحركة والسكون امور زائدة على الجسم انا نعلم الجسم حسا
مع الذهول عن كونه متحركا او ساكنا ولو كان حقيقة الجسم تغاير
حقيقتهما والماهية العلم لحديهما مع الذهول عن الاخرى لانه
لو كان الجوهر بين الوصفين داخلا في حقيقة الجسم لوجب اتصاف الجسم بهما
دائما او ان يستحيل تبدل احدى الحالتين الحركة والسكون بالاخرى واذا
بطل ذلك علمنا ان حركة الجسم وسكونه غيره ومن اعتقد قوم
ان الحركة معنى يوجب كون الجسم متحركا وكذلك السكون وهذا باطل
لان ذلك المعنى اما ان يوجب المتحركية فقط فيلزم منه انفراد
المتحركية واستقلالها عن المتحرك من جهة ما هو معلل ما العلة فكان
يلزم صحة ان يعقل المتحركية من تلك الجهة مع الذهول عن المتحرك و
معلوم انه يستحيل العلم بالمتحركية مع الذهول عن المتحرك او يوجب
المتحركية مع المتحرك ويلزم انعدام المتحرك عند انعدام المتحركية
لانعدام ما هو علة لهما جميعا فبطل عزو معنى الحركة والسكون ويفهم
منه استحالة عزو الجسم عنهما اذ الجسم لا يخلو وجوده عن ان
يكون في شاغل جهة او مستقلا من الجهات بعضها الى البعض ونقول ان
الحركة والسكون محدثة لان الجسم ربما سكن بعد ان كان متحركا
ويتحرك بعد ان كان ساكنا وليس حركته وسكونه ذوات مستقلة
بانفسها حتى يتوهم انتقالها من محل الى اخر او وجودها في
غير محلها الاول غير موجب لذلك الحكم بل الحركة عبارة

عن كون الجسم منتقلا على ما او جهة فمتى لم يكن الجسم بهذه الصفة لم
يكن متحركا وهكذا القول في جانب السكون واذا صحة العدم عليها
استحال ان يكون قديمة لان القديم لو انعدم لكان انعدامه اما
ان يكون لذاته او لمعنى لازم لذاته او لامر غير لازم فان كان انعدا
لذاته او لامر لازم لذاته وجب انعدامه دائما وان كان لامر
غير لازم له فاما ان يكون عدميا او وجوديا اما العدمي فاما ان
يكون عدم شيء قديم او عدم شيء حادث ومحال ان يكون انعدامه لا
نعدام شيء قديم لان الكلام في انعدام ذلك القديم كالكلام في
انعدام القديم الذي وقع كلامنا فيه وان كان لانعدام قديم
اخر تسلسل الى غير نهاية ومحال ان يكون انعدامه لانعدام
شيء حادث لان عدم الحادث بعد وجوده لو لو جب عدم
القديم لوجب عدمه السابق عليه عدم القديم فلا يكون
القديم قديما وهذا محال وان كان انعدام القديم لوجود شيء فذلك
الشيء اما موجب او مختار ومحال ان يكون موجبا لان ذلك الموجب
اما ان يكون قديما واما ان يكون حادثا ومحال ان يكون محدثا لانه
ليس لانعدام ذلك القديم بذلك الحادث اولى من انعدامه بذلك
القديم ويؤدي ذلك الى انعدام كل واحد منهما بالاخر وهو
محال ومحال ان يكون قديما لانه لو كان كذلك لكان ذلك العدم
دائما معه وما ذلك محال وان كان بسبب عدم القديم فاعلا مختارا

فالحاصل لو ثبت في عدم شيء بعينه فلم يتعلق قدرته به بعينه ولا
يتعلق قدرته بعينه الا اذا كان هو بعينه موجود فلو العدم
القديم لكان حاله تعلق قدرة الفاعل موجوداً مع انه لعدم وذلك محال
اللهم الا ان يقال بان القدرة تتعلق ثم انه يتعلق من في ثاني الحال وهذا
ايضا محال لانه يوجب تاخر المسبب عن السبب وذلك محال فثبت ان
الاعراض محدثة وقد بان ايضا استحالة عرو الجسم عنها فهذه
الحوادث اما ان يكون لها اول او ليس لها اول ومحال ان لا يكون لها
اول لوجهين **الاول** وذلك انا اذا اخذنا الحوادث
الماضية من اليوم شيئا على حدة ومن الامس شيئا اخر وطابقنا احاد
احد الجملتين باحاد الاخرى كل واحد من احد الجملتين بما يقع في درجته
من جملة الاخرى فاما ان يتساويا في جميع احاد الزائد باحاد الناقص
وذلك محال فلابد وان يقصر احاد احد الجملتين عن الاخرى من واحد
فيكون الناقص متناهيا والزائد عليه بحادث واحد ايضا متناهيا
فاذن لوجود جملة الحوادث اول ولا يعارض ذلك بالحوادث في
المستقبل فانا ما حكمنا في الوجود متناهيا وما لم يثبت في الذهن على
الفصل فهو ايضا متناهي ان الذي لا يتناهى ليس له وجود في
الذهن ولا خارج الذهن فلا يصح الحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان
حالا والحوادث الماضية فانه وان لم يكن لكلها وجود الا ان احادها
موجود على التعاقب فيصح الحكم بمقابلة احاد احد الجملتين باحاد

الاخرى ويلزم منه تناهي الحوادث على ما اوضحناه **الثاني** وهو
ان نفي الاولية معناه عدم سبق وجوده ونفي النفي اثبات ونفي الا ولية
قضية ثبوتية فلو لم يكن للحوادث اول لكان المحكوم عليه بنفي الاو لية
اما ان يكون احاد الحوادث فيلزم منه قدم كل واحد واحد من الحوادث
او مجموعها وذلك محال لانه ليس للمجموع وجود اصلا لا في الذهن ولا
خارج الذهن فكيف يحكم عليه بحكم اثباتي اذ ما ليس ثابتا في نفسه
لا يمكن ان يثبت له غيره ولا يقال ما ذكرتم من انتفاء الاولية لانه قضية سلبية
وذلك لا يستدعي محلا ثابتا كالحكم بالاستحالة على الجمع بين السواد و
البياض مع انه لم يلزم منه وجود الجمع بينهما فكذلك هاهنا فقد
ثبت ان الحوادث التي يلزم استحالة عرو الجسم عنها اولا وما لا يعرى عما
له اول وجب ان يكون له اول فالجسم اذا حادث فان **قيل**
هب ان ما ذكرتموه يدل على حدوث الاعراض والاجسام فلم قلتم يكون
على وجه ثبت موجودا فيه غير متحيزة ولا قائمة بالمتحيز
كما تقول الفلاسفة في العقول والنفوس والهيولى **الجواب عنه**
هو ان المسلمين قد اتفقوا على انحصار الموجودات في الاجرام والقائم بالاجرام
والدليل عليه هو انا لو قدرنا موجودا قائما بنفسه غير
متحيز لشارك الباري في الاستغناء عن المحل والجهة وذلك اما
ان يكون حقيقة ذات الباري او لازم حقيقته فان كان الاول فلزم
مساواته العقل والهيولى الباري في ذلك مشاركته له في جميع

الوجوه ويلزم منه وجود الهين واجبي الوجود وذلك محال وان
كان لازم حقيقته فلا بد له من امر يقتضيه والا لم يكن تخصيصه به اولى
من تخصيصه بغيره فاما ان يستند الى حقيقة ذات الباري فيكون لازما
لغيره وسط او يستند الى حالة لازم اخرى فيكون لازما بواسطة فكيف
ما كان فلا بد وان ينتهي الى لازم بغير وسط فاذا كان كذلك فيلزم
من الاشتراك في اللوازم الاشتراك في الحقيقة لاستحالة تعليل
حكمين متساويين بعلتين مختلفتين فلو قدرنا موجودا يشارك الباري
في هذا اللازم لشاركه في الحقيقة ويتبين الكلام الى القسم الاول وقد
ابطلناه فان قيل هذا باطل بالاجسام فانها مشاركة للباري
في الاستغناء عن المحل وكذلك الاعراض فانها مشاركة للباري في استحالة
الحصول في الجهة ولا يلزم منه اشتراكهما من جميع الوجوه وكذلك الجواهر
كلها مشتركة في الجواز والاعراض كلها مشتركة في الحاجة الى
المحل والموجودات كلها مشتركة في صحة ان يكون مرئيا والسواد
والبياض مشتركة في اللونية والانسان والفرس مشتركة في الحيوانية
ولا يلزم منه اشتراكهما من جميع الوجوه وكذلك هاهنا قلنا اما
الاجسام فلسنا نسلم انها مشتركة للباري في الاستغناء عن المحل
لان استغناء الباري عن المحل معناه استحالة حصوله في الجهة لا
بالاستقلال ولا بالتبعية ومعنى استغناء الجسم عن المحل ان حصوله
في الجهة ليس بطريق الاستقلال لا بتبعية غيره ومعلوم انه ليس

بين هذين المعنيين اشتراك الا من حيث اللفظ واما العرض فلسنا
نسلم انه ليس له حصول في الجهة وكيف واللون المحسوس فوق مختص
بجهة وانما حصوله في الجهة ليس بالاستقلال بل بالتبعية وذلك
لا ينافي مطلق معنى الحصول في الجهة فان قالوا فيلزم من مشاركة
الجوهر والعرض في الحصول في الجهة تماثلهما قلنا لسنا نسلم
ان حصول الجوهر في الجهة كحصول العرض فيها وكيف والمعقول من
احدهما كونه شاغلا للجهة ومن الثاني حصوله بحيث الشاغل فقد
اختلف المفهومان واما الاشتراك في الجواز فلسنا نسلم انها
مشتركة لان امكان الجوهر يخالف امكان العرض وهكذا نقول في
احتياج الاعراض الى المحل فان حاجة السواد الى المحل تخالف حاجة
البياض اليه وصحة رؤية السواد تخالف صحة رؤية البياض ولونية
السواد تخالف لونية البياض وكل ذلك بناء على نفي الاحوال و
حيوانية الفرس ليست صفة زائدة له بل ترجع به الى قيام الجوهر
باجزائه فلا يلزم من الاشتراك فيه الاشتراك في سائر الاعراض
فان قالوا فلم لا يجوز ان يكون استغناء الباري عن المحل والجهة
يخالف استغناء الهيولى والعقل عن المحل والجهة قلنا لان الا
ستغناء عن المحل والجهة قضية سلبية فلا يجوز وقوع الاختلاف
فيها اذ المعنى بقولنا ان ذلك يخالف هذا ان المعقول من احدهما غير
المعقول من الاخر وهذا لا يصح في القضايا السلبية بخلاف الا
مكان

والجيلج الى الحل وصحة الرؤية فان كلها قضايا بأياته فلا يمتنع
وقوع الاختلاف فيه وهذا اوضح والله اعلم **الطريقة الثانية**
العالم ممكن وكل ممكن فهو محدث فالعالم محدث والذي
يدل على ان العالم ممكن وجوه ثلثة **الاول** وهو انه لو لم يكن
ممكنا لذاته لكان واجبا لذاته وحقيقة الاجسام مشتركة بين
الموجود وبين ما امكن دخوله في الوجود اذ الجسم بما هو جسم اعم من
الجسم الموجود ومعلوم ان الاشخاص التي يصح حمل الحقيقة عليها
غير متناهية فيلزم منه وجوب حصول ما لا نهاية له من الا
جسام دفعة واحدة ولا يلزم عليه وجوب وجود مثل الباري
لوجوب وجوده وذلك لان هوية الباري نفس حقيقته ولا اشاركه
غيره في هويته فلا اشاركه غيره في حقيقته فلا يلزم وجوب وجود
غيره بخلاف الاجسام فان جميعها مشتركة بينها وبين غيرها
فلو وجب وجود واحد منها لوجب وجود كل ما يقدر مثلا له
الثاني هو انه لو وجب اختصاص بعض الاجسام ببعض الاشكال
او بعض الاحياز لكان المقتضي لذلك اما ان يكون هو الجسمية او
امرا زائدا على الجسمية فان كان المقتضي هو الجسمية والاجسام
كلها متماثلة على ما سنوضحه ان شاء الله تعالى لزم ان يكون كل جسم
على ذلك المقدار وفي تلك الجهة فيكون جميع الاجسام موجودة
في كل واحد واحد من الجهات موصوفة بجميع الاشكال والاعراض

على تضادها وذلك محال فان كان المقتضي امرا زائدا على الجسمية
فاما ان يقتضي الجسم تلك الخاصية لذاته ويعود ما قلنا فيه
او لخاصة اخرى ولا ينتهي الى غير نهاية بل لا بد وان ينتهي بالاخرة
الى خاصة يقتضيها الجسم لذاته ويعود ما قلناه فثبت ان الجسم
لا يقتضي لحقيقته شكلا ولا جهة ولا عرضا وثبت ان فقدر
الارض في العلو والنار في السفل جائز وان زوال الافلاك عن احيا زها
جائز وان الحركة في الالتيام والكون والفساد عليها جائز **الثالث**
هو انا سنبين ان شاء الله تعالى ان للعالم صانعا واجب الوجود ونبين
في الاجسام الظاهرة كالسما والارض والما والهوا ونبين
ان شاء الله بطلان وجود شيئين كل واحد منهما واجب الوجود
لذاته فيلزم منه ان لا يكون العالم واجب الوجود فاذا ثبت ان العالم
ممكن فلا بد وان يكون له مقتضي والمقتضي اما ان يكون علة او فاعلا
ومحال ان يكون علة لوجهين **الاول** هو ان العلة لا تفيد حقيقة
المعلول وماهيته وانما تفيد وجوده وليس ان يفيد الوجود لشخص
من نوع اولى من ان يفيد لما يماثله وقد بينا ان الافراد التي يصح
حمل الحقيقة عليها غير متناهية فمتى افاد الوجود لبعض الافراد
وجب ان يفيد لغيره ويلزم منه حصول ما لا نهاية له من الموجود دات
وذلك محال **الثاني** وهو ان الحوادث الارضية المتغيرة لا تخلو
اما ان يستند كل حادث منها الى اخر لا الى نهاية وذلك محال او ينتهي

الحسب قديم واحد لوجود ذلك الاسباب كان علة موجبة استحال
وقوع التغير في العالم المحسوس لاستحالة استناد الحادث الى علة
قديمة قلت ان المقتضي لوجود العالم فاعل مختار والمختار انما الفعل
بواسطة القصد الى الايجاد اذ ما لم يقصد الى الايجاد لا يمكنه ان يوجد
والقصد الى ايجاد الشي لا يصح حال استمراره الى نوى الايجاد
من انفسنا بانا القصد الى فعل شي قد وجد فاذا القصد الى الايجاد
انما يصح حال الحدوث الموجد او حال عدمه وعلى التقديرين فانه
يلزم منه حدوث الاجسام **فاما الجواب عن الشبهة الاولى**
وهو قولهم كل محدث فان عدمه يسبق وجوده قلنا لم لا يجوز ان
يكون تقدم عدم المحدث على وجوده كتقدم بعض اجزاء الزمان على
البعض وذلك ليس تقدما زمانيا والا لصار الزمان زمانيا ولا بالمكان
فان الزمان ليس من الاجرام ولا بالشرف لان اجزاء الزمان متشابهة
ولا بالذات اذ لو تقدم وجود جزء من الزمان على سائر الاجزاء لذاته
وسائر الاجزاء مساوٍ له في الحقيقة لزم ان يحصل جميع الاجزاء المفروضة
فيه دفعة واحدة فلا يكون في اجزائه تقدم وتاخر ولا انقضاء
وذلك قلب حقيقة الزمان واذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان
يكون تقدم عدم المحدث على وجوده تضاهي تقدم بعض اجزاء
الزمان على البعض وهذا لا محيص عنه ثم نقول لسنا نطلق القول
بان عدم المحدث يسبق وجوده لان السبق والتقدم من التاخر قضايا

اثباته فلا يصح الحكم بها على المعدوم وانما الذي يذهب اليه اهل الحق
ان هذه الحوادث الماضية اذا اعددتها فانك تنتهي الى حادث
لا يوجد قبله شي اخر اصلا فان صح اطلاق لفظ السبق على هذا المعنى
ولكن والا فلا مضايقة في العبارات بعد ظهور المقصد **والجواب**
عن الشبهة الثانية هو انا لا نسلم ان الامكان من القضايا الثبوتية
فعلى هذا لا يفتقر الى المحل كما اوضحناه وان سلمنا ذلك فلا نسلم انه من الجائز
ان يكون مضافا الى جوهر الاشياء الى موضوع اخر وكيف لو وجب
امكان وجوده في غيره لما كان ذلك الامكان امكانا له بل امكانا
لغيره وايضا فلو افتقر امكان الاشياء الى موضوع لافتقر
امكان العقول المفارقة الى هيولى ويلزم ان يكون العقول جواهر
مادية وذلك عندهم محال **والجواب عن الشبهة الثالثة**
ان سبب حدوث العالم حين ما حدث ليس الا ارادة الله القديمة
المتعلقة بحدوثه حين ما حدث فان قالوا ولم اراد احداثه
في ذلك الوقت ولم يرد احداثه اما قبله او بعده قلنا لو عللنا
ارادته لحدوث العالم في الوقت المعين لكان السؤال باقيا ولو اراد
احداثه في وقت اخر ويؤدي ذلك الى تعليل كون الارادة مخصصة
ومرجحة وهكذا لا يجوز لان تكون الارادة مرجحة صفة نفسية
لها ولما بيناه عن مغايرتها للعلم وهذا هو حقيقة الارادة كما ان كون العلم
من شانه ان يعلم به المعلوم حقيقته وخاصيته وتعليل الحقائق

مستحيل لوجوه فبطل ما ذكروه **الفصل الثاني**
في الرد على القائلين بأن المعدوم شيء اتفق أهل الحق على أن المعدوم ليس
بشيء ولا عين ولا ذات وإنما هو نفي محض ووافقنا في ذلك أبو الهذيل
وأبو القاسم وأبو الحسين وذهب جمهور المعتزلة إلى أن الذوات ثابتة
في العدم على حقائقها وكل جنس من أجناس الموجودات فإن الأعداد
لا نهاية لها فيها ثابتة في العدم ولنفرض الكلام في السواد فنقول
لو كان السواد ثابتا في العدم لكان إما أن يكون شيئا واحدا أو أعدادا
متكثرة فإن كان شيئا واحدا فلا يخلو إما أن يصح أن ينقلع الوحدة عنه
أو لا يصح فإن لم يصح انقلاع الوحدة عنه لم يتكثر عند الوجود فلم
الأجسام الموجودة متكثرة وهذا محال خلف وإن صح انقلاع الوحدة
عنه صح وقوع الكثرة فيه إذ الشيء مهما لم يكن واحدا فلا بد وأن يكون
كثيرا لكنه يستحيل وقوع الكثرة فيها من وجوه **الأول**
الكثرة في الشيء إنما يقع بتخصيص البعض بأمر لا يوجد في الأخرى ألا ترى
أن قولك هذا السواد مفهوم زائد على قولك سواد فلولا أنه لا يدخل
في مفهوم قولك هذا السواد ما لم يوجد خارج مفهوم قولك سواد وإلا
لما اختلف المفهوم وإذا ثبت ذلك فالصفة التي اختص به البعض دون
البعض إن كانت ذاتية فيكون ما لم يختص بتلك الصفة مخالفا لما اختص
بها في الحقيقة وقد فرضناها متساوية في الحقيقة وهذا محال
وإن لم تكن ذاتية كانت من عوارض الماهية ولواحقها والأحوال إنما يلحق فردا

من أفراد النوع بعد تعينه كذا الفرد إذ لو لم يكن متعينا لاستحال
أن يعرض العارض له دون ما يماثله فإذا تكثر النوع سابق على صحة
اختصاص البعض منه ولا حق دون ما ساواه وقد فرضنا أن لحوق
هذه العوارض لحقيقتها بسبب تكثرها فيكون الشيء سببا لما هو سبب
له وهذا محال **الثاني** وهو أن المعقول من الأمور التي توجب
امتياز الأمثال بعضها على البعض اختصاص البعض بجهة أو بمحل أو
بزمان دون الآخر وليس شيء من هذه الأمور ثابتة للجواهر في حال العدم
غير متحيزة حتى يباين بالجهة ولا بمحل له حتى يباين بالزمان ولا
حالة حتى يباين بالمحل وإذا لم يوجد شيء من هذه الأمور ولا شيء آخر
يعقل امتياز الأشياء بعضها على البعض لأجلها وجب أن لا يكون
بينهما تباين أصلا **الثالث** وهو أن الأعداد الثابتة
في العدم لا يجوز أن يكون متناهيا إذ ليس بعض الأعداد بالثبوت
أولى من البعض وإذا هو غير متناهي وإذا أوجد الله منها ذواتا
كان الثابت في العدم بعد ذلك أقل مما كان قبله وقد بينا أن ما
دخله الزيادة والنقصان فهو متناهي فثبت أن الجواهر لو كانت ثابتة
في العدم لكان متحدة ولا متعددة وهذا محال فإذا هي غير ثابتة

الباب الثاني

في إثبات الصانع وما يجب له تعالى من الصفات النفسية وقد بينا أن
العالم ممكن وكل ممكن فلا بد له من مقتضي فإما أن ينتهي الممكنات إلى

مقتضى واجب الوجود بذاته وذلك هو الصانع المقصود تعالى وإلا ينتهي
إلى سبب واجب الوجود بذاته بل يستمر كل مقتضى إلى آخر لا إلى نهاية
وذلك محال لأن هذه المقتضيات الممكنة الغير المتناهية لا بد من افتقارها
بجملتها إلى مقتضى لأجل إمكانها ولا يجوز أن يكون ذلك المقتضي واحدا من تلك
الجملة لأن الجملة لو علت بمقتضي آحادها لزم تعليل ذلك الواحد بنفسه
وهو محال وإذا الجملة تفتقر إلى مقتضي خارج عنها ولا يجوز أن
يكون هو أيضا ممكنا لأنا فرضنا جميع المقتضيات الممكنة في الجملة
إلا وأما نفرض خارجا عنها لا بد وأن لا يكون ممكنا فهو إذا واجب
فثبت استناد الممكنات بأسرها إلى موجود واجب الوجود بذاته وكل
وكل ما وجب وجوده بذاته كانت حقيقته غير قابلة للعدم وكل ما
كان كذلك فوجوده مستمر أزلا وأبدا أو نقول إنه لا يجوز أن يكون
وجود الباري تعالى غير حقيقته وإلا لكان تقومه بأن يعرض لتلك
الحقيقة وكل ما هو قوامه لغيره فهو ممكن لذاته فوجود الباري تعالى
إذا ممكن لما هو هو وكل ممكن وله سبب فلوجود الباري سبب وسببه هي
تلك الحقيقة إذ قد بينا أن سبب جميع الممكنات لذلك الشيء ما لم يوجد
لم يوجد فيكون وجود الحقيقة سابقا على الجابه لوجود نفسه فيكون
وجوده قبل وجوده وهذا محال ولأن وجود الباري وحقيقته واحد
وحقيقته مباينة لحقيقة الممكنات إذ لو شاركها لكانت ممكنة وكذلك
وجوده مباين لوجود الخلق من جميع الوجوه وإذا امتنع اشتراك الممكنات

الباري

في الوجود فاعلم أنه لا مشاركة إلا في الاسم وهذا هو مذهب شيخنا
أبي الحسن رحمه الله تفريعا على نفي الأحوال ويتفرع على أنه موجود
صحة كونه مرئيا **فصل في أن الله تعالى يصح أن يرى**
مذهب أهل الحق أن الله يصح أن يرى خلافا للفرقة الضالة من الفلاسفة
وخلافا للمعتزلة والمشبهة وتعلقوا في ذلك بأشياء منها أن قالوا
الإنسان إذا كان حيا صحيح الحاسة وكانت الموانع من الرؤية مثل الحجاب
الكثيف أو كون المرئي غير مقابل أو للطافة أو لصغر أو البعد أو
القرب المفرط أو كونه في ظلمة شديدة بأسرها مرتفعة فإنه يجب
إدراكه إذ لو جاز أن لا يدرك مع اجتماع هذه الشرائط لجاز
أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة وأصوات هائلة ونحن لا ندركها وذلك
يؤدي إلى الشك في المحسوسات وإذا ثبت ذلك فنقول لو صح رؤية
الباري لوجب أن نراه مع سلامة حاستنا وإذا لم نره علمنا أنه يستحيل
رؤيته وليس لقائل أن يقول بأنه امتنع رؤيته لبعض الموانع المذكورة
لأن تلك الموانع إنما تمنع من رؤية الأجسام والباري تعالى ليس
بجسم فلا يصح أن يمتنع رؤيته للموانع المذكورة ومنها أنا
لو أدركنا الباري لتمثل صورة ذاته في الحاسة وهذا محال لاستحالة
أن يكون له صورة ومنها أن المرئي يجب أن يكون مقابلا أو في حكم
المقابل والباري ليس بمقابل ولا في حكم المقابل إذ ليس بجسم ولا عرض
فلزم استحالة رؤيته **والمعتمد في الدليل** على أن القول

بالمحال ان نفرض الكلام في السواد ونقول اذا قدرنا انصاف ذات السواد
بجميع ما يصح ان يتصف به سوى الوجود فانا نعلم ضرورة استحالة
رؤيته واذا صحة رؤية السواد موقوفة على وجوده واما ان يكون المؤثر
في ذلك الصحة هو الوجود فقط او مع امر اضافي او غيره ومحال ان يكون
غيره فلانه يلزم منه صحة ان يرى مع عدم الوجود عند حضور ذلك
الغير وما نشير لاستحالته ومحال ان يكون معللا بالوجود مع غيره لانه
لا يخلو اما ان يكون مستقلا بالايجاب فليستغنى الحكم به عن عدمه او لا
شيء منهما مستقلا بالتاثير بعد اجتماعهما واما ان يتفقا على ما كانا عليه
قبل الاجتماع فلا يكون المجموع مؤثرا او يصير كل واحد منهما مؤثرا بالاخر
فيرجع الامر الى ما ذكرناه من استغناء الحكم على كل واحد منهما بالاخر حالة
تعلله بهما او يوثران معاني كيفية تلك الكيفية ويوثر في الحكم فيكون
الكلام في استحالة تعليل الكيفية الواحدة بهما كالكلام في استحالة
التاثير بهما نفس ذلك الحكم وهذا برهان قاطع على استحالة تعليل حكم
واحد بعلتين فثبت ان علة صحة الرؤية هي الوجود وحدها والباري
تعالى موجود فيصح ان يرى **فان قيل** هذه الحجة مبنية على
ان وجود الاشياء عين حقيقتها فتنول ذلك **قلنا الدليل**
عليه وهو انه يصح تقسيم الموجود من حيث المعنى الى الواجب والممكن
فنقول الموجود اما ان يكون ممكنا او واجبا ولولا اشتراك الواجب والممكن
في معنى لفظ الوجود والا استحال هذه القسمة وليس لاحد ان يقول

القسمة وردت على لفظ الوجود لا على معناه فانا نعلم انه لو طرحت
العبارات واقتصرنا على الاشارات كان العقل الصريح يقضي بصحة هذه
القسمة فبطل ما قالوه ونحن نرد للناظر الفصل السابق على ان وجود الباري
تعالى نفس حقيقته وما ذكرناه ايضا يقتضي ان يكون وجوده زائدا على
حقيقته ونحن متوقفون في ذلك الى ان يكشف الله الغطاء عن وجه الحق ولا
يلزم عن هذا الدليل ان لا ندرك الحلاوات والمختلفات فانا لم نقل ان
متعلق الادراك الوجود وانما الذي قلناه ان المصحح لكون الشيء
مرئيا هو الوجود ولا يلزم من ذلك ان يكون متعلق الرؤية هو الوجود
لا الحواز ان الوجود مصحح ادراك جميع الاشياء على اختلافها فان
قيل هب ان الوجود يصحح رؤية الباري تعالى لكن
ربما امتنع رؤيته لمانع من خارج كما ان الحيوة شاهدا تصحح الجهل
ثم انه لا يصحه غائبا لمانع من خارج **قلنا** هذا غير ممكن لانه
يفضي الى انفكاك العلة عن معلولها وذلك محال واما الحيوة القديمة
فانها مخالفة للحيوة الحادثة فلا يلزم من تصحيح الحيوة الحادثة الجهل
ان تصحه الحيوة القديمة بخلاف الوجود فانا بينا ان الوجود
قضية لا تختلف شاهدا وغائبا واعلم انه يمكن ايراد هذه الحجة على
وجه اخر وهو ان يقال الصحة حكم يختص ببعض المعلومات دون البعض
وجه اختصاص ما صح رؤيته بامر لولاه لما كان صحة رؤيته باولى من
صحة رؤية غيره وذلك الامر لا يجوز ان يكون امرا اخر الا الوجود

لان الوجود نفس الذات عندنا او ما زاد على الوجود فهو من قبيل الاحوال
والتعليل بالحال محال لان الدليل على ان الوجود نفس الذات انه لو كان
حالا زائدا على الذات لكان ذلك الزائد ايضا غيره فيؤدي الى التسلسل
ولانه لو كان وجود الجوهر غيره لانه يصح ان نعلم ان ذاته موصوفة
بالتحيز وحاصله في الجهة مع الذهول عن كونه موجودا لان كل
معقولين غير متضادين فانه يصح العلم باحدهما مع الذهول عن الثاني
وذلك محال قلت بهذا ان الوجود نفس الموجود والدليل على استحالة
التعليل بالحال انه ان كان وجد معه الحكم لكان لها انفراد عن ذي
الحال ولما كان بذي الحال مستقلا لحال ذاتا وان كان الحال يوجب ذلك
الحكم لمشاركة ذي الحال لزم التركيب في العلة وقد ابطلناه فان
قيل يلزمكم بتعليل صحة المقدورية بالوجود حتى
يكون كل موجود مقدورا قلنا هذا لازم على اصل المعتزلة
فان عندهم الذات ثابتة في العدم والقدرة يستحيل تعلقها الا بالوجود
فلذلك لزم ان يكون كل موجود مقدورا بل نقول ان كل موجود فانه
بالنظر الى الوجود صح ان يكون مقدورا الا انه يمتنع تعلق القدرة ببعضها
لامر يرجع الى القدرة وهو ان القدرة اما ان يؤثر بذاته او بلازمه
المؤثر يستحيل ايجاد الموجود باسا لا لوجوبه فانه لا يقتضي حدوث
المرئي بل صحة تعلقها بالشيء حالة بقائه وظهر الفرق هذا غاية
ما يمكن تقريره هذه الادلة بناء على القول بالحال واما المعتمد

على القول بنفي الاحوال فهو انا من كتاب الله تعالى فهو اقوى الادلة قوله تعالى
لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار لان استدل بالاية انها تشتمل على
التمدح فلا يجوز ان يقع في خلافه ما ليس بمدح لانه يكون في غاية الركاكة
وذلك لا يليق بكلام ادنى عاقل فضلا عن كلام الله تعالى واذا ثبت ذلك
فنقول انما يصح التمدح بنفي شيء اذ لو كان ذلك الشيء يصح ثبوته لها
اما باعتبار خصوصه او باعتبار وصف يشاركه فيه من يصح اتصافه
بذلك الوصف الاول والثاني تمدح الله تعالى بعدم السنة والنوم
فانه ولا يطعم وانه يجير ولا يجار وهذه الصفات وان
كانت مستحيلة على الله تعالى الا انه لما كان سائر الاحياء ممن يصح عليهم
النوم والحاجة الى الطعام وقد اختص هو سبحانه باستحالة ذلك
عليه لا جرم صح التمدح واما ما لا يصح ثبوته للشيء لا باعتبار
خصوصه ولا باعتبار عمومه فانه لا يكون نفيه عنه مدحا له
كالمعدوم فانه لما صح عليه النوم لا له خصوصه ولا
باعتبار من شاركه فيه من يصح اتصافه به لا جرم لا مدح له
في انه لا ينام ولا يطعم فان قيل هذا باطل بالمعدوم
فانه يشارك الوجود في كونه معلوما مع انه ليس نفي النوم عنه
مدحا له وكذلك الاعراض فانها تشارك الحي في الوجود مع انه
لا مدح لها في انها لا تنام قلنا قد بينا ان من شرط التمدح
بنفي الشيء صحة ثبوت ذلك الشيء اما باعتبار خصوصه او باعتبار عمومه

ومن حكم الشرط وجوب وجوده عند وجود المشروط فاما ثبوت
المشروط في جميع المواضع عند ثبوته فكلا واذا تقررت هذه
القاعدة فنقول لما تمدح الله تعالى بانه لا تدركه الابصار وجب
ان يصح ادراكه اما مطلقا او من جميع الوجوه واما من الوجه الذي باعتباره
شارك المرئي وذلك هو الوجود ومعلوم ان وجوده غير ذاته
فاذا صح رؤيته من حيث وجوده صح رؤيته مطلقا **فان قيل**
وتمدح الله بانه لا تاخذه سنة ولا نوم فلزم صحته عليه مطلقا
او من الوجه الذي شارك باعتباره من صح عليه النوم وذلك هي الحيوة
ومعلوم ان حيوته لا يجوز ان يشارك حيوة المحدثين في صفة اصلا
فاذا صح عليه النوم من حيث كونه حيا صح عليه النوم مطلقا
قلنا غاية ما في الباب ان الحيوة من حيث انه
حيوة يصح النوم مطلقا لكنه امتنع لامر اخر وهو وجوب علميته
ولاستحالة التغير عليه وهذا في غاية الوضوح واذا ثبت انه
يلزم من مضمون الاية صحة رؤيته فندعي بانه يلزم منه وجود
ان يرى في الاخرة اذ القائل قائلان قائل يقول الباري تعالى لا يرى
في الدنيا ولا في الاخرة مع القول بانه يستحيل رؤيته وقائل
يقول يصح رؤية الباري ومع ذلك يقول بانه يرى في الاخرة فالقول
بانه لا يرى في الدنيا والاخرة مع القول بصحة رؤيته يكون قولا
ثالثا وذلك خرق الاجماع **فان قيل** قد نفينا نفيا مطلقا

ان تدركه الابصار فوجب ان لا تدركه الابصار لا في الدنيا ولا
في الاخرة ويلزم منه استحالة رؤيته ولكن لا يلزم خرق الاجماع
على ما ذكرتموه **قلنا** ان قلتم ان اللام للاستغراق ففيه
يكون نفي الاستغراق ونحن نقول انه دائما لا تدركه الباري جميع
الابصار بل تدركه البعض وهم المؤمنون في حال وقت ونفي
يوم القيمة وان كان للجنس فيكون سلب سلب الجنس وهذا لا يدركه
جنس البصر لكنا نخصصه كما ذكرناه من الدلالة المقتضية منه لئلا
تناقض معاني الاية الواحدة **فان قالوا** اذا تمدح بنفي ان يدركه
بصر وجب ان يكون اثبات ذلك نقصا والنقص على الله تعالى محال قلنا
مسالة انما يصح لفضله على منع الابصار وعن ادراكه مع صحته
ذلك فيكون نفسه نقصا ونفي عجزه عن ذلك وهذا واضح ومما يقوي التمسك
به قوله تعالى خطابا مع موسى فان استقر مكانه فسوف تراني علق
الرؤية بمعنى عن نبيه الرؤية ولولا انه جائز والا لما سأله وليس
لهم ان يقولوا ان ذلك سأله لقومه واضافه الى نفسه قطعا
لعادتهم لانه لو كان ذلك محالا لما سأله الا يوبخهم لما سألوه ان
يجعل لهم الها كما لهم غيرهم لم يسأل ذلك عن نبيه بل انكر عليهم
غاية الانكار وقال انكم قوم تجهلون ولانه لا يضاف السؤال الا الى
نفسه فصرفه الى غيره ازالة الظاهر بغير دليل وقد قال ابو الهذيل
ان سال علماء عصره زمان من محصل لحجة للعارف ولعلمهم بان جميع

ماذكروه ازاله للطامع بمجرد التشهي والتمني ولهذا موسى كان عارفا بالرؤية
وطلب علم اخر يكون طلبا للحاصل وذلك ليس من داب العقلا اللهم الا ان
يقولوا ان موسى ما كان عارفا بالرؤيه ولا بالدلايل التي يمكن به من معرفته
وحينيذ جعلوا منزلته عليه السلام ادنى من منزلة كثير من العوام وفي
هذه المسلة كلام كثير لا يحتمل هذا المختصر شرحه وتفصيل
من اراد له على هذا القدر فان فيه كفايه **واما الجواب عما**
احتجوا به من قولهم لو كان الباري تعالى مرئيا لرايناه
ان نقول انه قد يكون المرئي حاضرا والحاسة سليمة والشرايط باسرها
حاصله ومع ذلك لا ندرك المرئي انا نرى الصخرة العظيمة من بعيد
صغيرا وليس ذلك الا لانه نرى بعض اجزائه دون البعض مع ان نسبة
جميع الاجزاء الى البصر سوا فعلمنا انه يجوز ان يكون المدرك حاضرا
والحاسه سليمه والموانع مرتفعة مع انه لا نرى وهذا دليل قاطع
على ان المدرك انما ندرك المحسوسات فان نعينه لا بما ذكروه
من كونه حيا لافه به **فان قيل** معاد بما ذكرتموه
يفضي الى تجويز ان يكون بحضرتنا بوقات تضرب وفلاة ترقص
ونحن لا نحس بها **قلنا** قد بينا في مواضع اخر ان ذلك محال
يحس به اصحابنا لا هو الا لازم لكل فرق من العقلا والمعتزلة
به او ان المسلمين قد اتفقوا على ان الله تعالى قادر على ان يقلب مياه
الانهار دما عبيطا والجبال ذهبا ابريزا والنار ماء باردا او بحارا

والمامجر قائمون الآن ومع ذلك فعلمنا القطع بانه لم يقع منه شي وكذلك
هاهنا **واما الجواب عما احتجوا به ثانيا**
من انه لو كان مرئيا لا ارتسم صورة ذاته في الحاسة او نقول هذه
قاعدة فاسده والذي يدل عليه هو انا نرى صفحة كرة العالم و
يستحيل ان يرتسم شكل القادر مع عظمته في نقطة عين الناظر
ولكان يلزم ان لا ندرك الا مقدار العين فان اعتذروا وقالوا
الاجسام غير متناهيه من الاشكال المحتملة الكثيرة قلنا
نحن نبين ان الاجسام متركبة من اجزا كل واحد منها لا يتجزى ولان
الاجسام لو كانت تحتمل القسمة لغير نهاية لكن الجسم الصغير منها
يستحيل ان يرتسم شكل نصف العالم فيه بل لا يقبل من الاشكال الا
مقدار نفسه ويلزم ما قدمناه من ان لا ندرك المدرك الا مقدار
نقطة ناظره وذلك محال **واما الجواب عما احتجوا به**
من انه لو كان مرئيا لكان مقابلا او في حكم المقابل او نقول هذا يبطل
بالانسان فانه يرى وجهه في مقابلة وجهه وقال بعضهم انه
يخرج من البصر جسم شعاعي لطيف الى المراة ثم انه ينعكس عنها
لصقالتها الى الوجه ولهذا يرى الانسان وجهه في المراة وهذا باطل
لان الشعاع اما ان ينعكس عن الصلب او عن الاملس كل هذا العكس مما قد
نرونه يقع عن املس غير صلب مثل الما فيقتضي ان يكون السبب فيه الملاسة
فاما ان يكفي تنبيه الى سطح الهوا او يحتاج الى سطح متصل الاجزا وهذا

الثاني لم حبسه ان ينعكس عن الماء نفذ فيها الاشعة الى ورائه فلا يرى
ما وراه وذلك باطل فبقي ان لا تكون من سطوح الاجسام الصقيلة الملس بحيث
اذ يوجد هذا العكس عن جميع الاجسام وان كانت خشنة لان زيد
الزاوية ولا يذهب الى غير نهاية بل ينتهي لا محالة اما
الى سطوح غيره او الى الجسم المتحرك على الاتصال وعلى التقديرين
فانه حيث انعكاس الشعاع عنه على انا نقطع ان الواحد منا يسطح من
شمع او غيره والجمد بالغ في تملسه فانا نعلم انه لا يوجد الزوايا
على ظاهر سطحه الا قليلا مع انه لا ينعكس الشعاع عنه فبطل ما قالوه
وبعضهم يرون الابصار بانطباع صورة في العين بسبب الصورة المرتسمة
في المرآة من الوجه وهذا ايضا باطل لانه اذا انطبع صورة شيء
في شيء لو حركه ضرب من المحاذاة لا يتغير عن موضعه الى اخر بزوال الشيء
بالكلية بل يتبين له فيه كما ان الاخلاط اذا انحصر بسبب انعكاس الضوء
عن الخضرة اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا واحدا العينين ولا يختلف
على المستقلين وايضا نعلم ان صورة الشجر في الماء يستقل مكانها من الماء
مع انتقالك فبطل هذه المذاهب ونبين انه يصح رؤية ما لا يكون مقابلا
ولا في حكم المقابل والله الموفق **الباب الثالث**
فيما يستحيل على الله من الصفات النفسية اتفق العقلاء على استحالة
كون الباري تعالى جسما الا جماعة من الحشوية وضعفاء العقول
والثاني في الرد عليهم مسالك **المسلك الاول**

وهو انه لو كان للباري تعالى جسما لشارك المتحيزات في الحقيقة
ولو شاركها في الحقيقة لشاركها في الحدوث وهذا محال والمقدمة الاولى
انما يصح بتقديم مقدمات منها انه لا يكون للذات الواحدة خاصيتان
وبرهان ذلك وهو انه لو كان كل واحد منهما مستقلا بتقويم الذات فيكون
الذات مستغنيا بكل واحد منهما عن كل واحد منهما وان كان احدهما
مستقلا بتقويم الذات دون الاخر فالمستقل بالتقويم هو الخاصية و
الاخرى ليست بخاصية وان لم يستقل بالتقويم شيء منهما على الانفراد
وانما المقوم هو المجموع فالمقوم امر واحد ويقع كل واحد منهما
جزء المقوم وعلى ما ادرسنا على انه اذا لم يكن كل واحد منهما مؤثرا
على الانفراد فانه لا يجوز ان يصير [illegible] عند الاجتماع وبرهان
اخر وهو ان الذات المتصفة بتلك الخاصيتين لا يتميز بحالة عن الذات
المتصفة بهما وما ادى الى ان لا يتميز الواحد من الاثنين كان باطلا
فقد صح انه ليس للذات الواحدة الا خاصية واحدة ومن المقدمات ان
صفات الشيء سوى خاصيته يجب استنادها الى الخاصية وذلك لان
لحوق تلك الصفة ببعض الذوات دون البعض ليس لكونه ذاتا او
لاجل الصفة جملة الذوات تلك الصفة واذ لحوقها لامر زايد فان
ذلك الزايد يحقق لصفة اخرى ولا بد وان ينتهي الى صفة ذاتية
ليس لحوقه للذات بسبب صفة اخرى والا لتسلسل الى لا نهاية له
فثبت ان ما عدا الخاصية مقتضاه من الخاصية فاذا اتضح هذا

المتوهمين على القول بالحال فصول الجواهر مشتركة في التحيز وكونها
بحيث تقبل المعنى فاما ان يكون ذلك هو خاصة للجسم فيكون الاشتراك
فيه يقتضي الاشتراك في سائر صفات الجسم وهي من الصفات المستفادة
من الخاصية فلا اشتراك فيها المستفيض للاشتراك في الخاصية الموجبة
لاستواء في جميع الصفات هذا هو البرهان القاطع بناء على القول بالحال
وان الاجسام كلها متماثلة وعلى القول بنفيه فكذلك لا اشكال لانه
اذا ثبت اشتراك الاجسام من حيث الجسمية والحجم يستحيل ان يقع
بينهما اختلاف من وجه اخر لانه يلزم منه القول بالحال فثبت ان
الاجسام كلها مشتركة في جميع الصفات الواجبة لها فلو كان الباري
جسما للزم اما قدم هذه الاجسام لقدمه او حدوثه لحدوث
هذه الاجسام وكل ذلك محال

المسلك الثاني

وهو ان الباري عالم بالاشيا فاما ان يكون عالميته لذاته او لمعنى فان
كان لذاته وصفة الذات لا بد وان يشترك فيه احاد الجملة فلو
كان جسما لكان كل جزء منه عالما قادرا فيكون هناك الهة وان كان
عالميته لمعنى فاما ان يكون يقوم بكل جزء منه علم وقدرة وحيوة
فيكون كل جزء عالما قادرا الها وذلك محال او يقوم علم وقدرة
بجميع الاجزاء وذلك محال ايضا اذ لو قام المعنى بواحد يحيل بلا تقلب
ذلك الواحد ايضا وهو من العلم بجزء ثم يوجب الحكم لسائر الاجزاء
فيعود التقسيم من الراس في الحكم الذي اوجبه ذلك المعنى وهو انه اما

يكون لجملة الاجزاء عالمية واحدة او لكل واحد منهما عالمية على حدة
وكلا القولين قد ابطلناه ومما يقوي التمسك به ما قدمناه في مسألة
التعدد من انه يستحيل وجود اجزاء متشابهة واجبة الوجود ويستحيل
ان يكون غير متشابهة فوجب ان لا يكون جسما فثبت ان الباري تعالى ليس بجسم
واذا ليس بجسم يستحيل حصوله في المكان لان المعقول من حصول الشيء في المكان
كونه شاغلا له ومانعا لمثله عن ان يكون بحيث هو وذلك انما يتحقق اذا
كان ذلك الشيء جسما فثبت ان الباري ليس بجسم ولا في المكان

فصل

ويستحيل حلوله في غيره وذلك لانه اما ان يكون دائما حالا او لم
اما قدم المحل لوجوده تعالى وقد بان ان كلا القولين محال وان
حل بعد ما لم يكن حالا فيه فالمحل لا بد ان يكون جسما اذ لو لم يكن
جسما لما كان حلول الباري فيه اولى من حلوله في الباري لانه يكون
نسبة وجود احدهما الى الاخر كنسبة وجود الاخر اليه واذا كان
المحل جسما فيكون حلوله فيه اما ان يحصل بحيث المحل بعد ما لم يكن حاصلا
في ذلك الحيث فيكون متحركا وان يحصل المحل بحيث هو فيكون له في ذاته
حيثا وجهة وقد بينا ان ذلك محال واولى يستحيل ان يتحد بغيره وذلك
لان كل شيئين يتحد كل واحد منهما بالاخر فاما ان يوجد جميعا حالة
اتحادهما او لا يوجد جميعا ومحال ان لا يوجد جميعا لان كل واحد
منهما محكوم عليه بانه اتحد بالاخر والمحكوم عليه بالحكم الاثباتي
لا بد ان يكون موجودا حالة اتحادهما واذا هما حالة اتحادهما موجودين

فاما ان يكونا موجودين على نعت الكثرة فلا يكونا متحدين بل متكثرين و
ان تعقلنا الكثرة عنهما حالة اتحادهما فلا بد من ارتفاع الصفة التي
لاجلها عانا احدهما عن الاخر اذ ما دام كل واحد منهما ممتازا عن
صاحبه يستحيل ارتفاع الكثرة عنها لكن امتياز القديم عن الحادث
اما ان يكون بذاته او بامر لازم لذاته وعلى التقديرين فانه انما يرتفع
الصفة التي بها يقع الامتياز اذا انعدم احدهما وقد بينا ان ذلك
محال او لانه ليس بعرض لانه اما ان يعني بالعرض انه حال في غيره
وذلك قد ابطلناه او يعني به استحالة البقاء عليه وذلك ايضا قد
ابطلناه او يعني به كونه مثلا لهذه الاعراض وذلك ايضا محال اذ لو
كان مثلا لهذه الاعراض لشاركها في الامكان والافتقار الى مقتضي
وذلك مما ابطلناه **الفصل الثاني في صفاته سبحانه وتعالى**
وفيه مقدمة وخمسة ابواب وخاتمة **اما المقدمة** ففي اثبات انه
تعالى قادر عالم حي مريد متكلم سميع بصير اعلم انه قد ثبت وجود انتهاء
الممكنات الى سبب فهو اذ ذلك الموجود اما ان يصح منه ان لا يوجد
او لا يصح منه ان لا يوجد فان لم يصح منه ان لا يوجد كان في الازل
موجودا او كانت الممكنات دائما موجودا فيكون الممكنات قديمة
وذلك محال واذا المقتضي للعالم كما صح منه ان يوجد صح منه ان لا يوجد
وكل ما كان كذلك لم يكن موجوديته لذاته اذ لو كان لذاته لما صح منه
ان لا يوجد فاذا المقتضي لوجود العالم اما ان يوجد العالم لامر زائد

على ذاته وهذا المعنى بكونه مختارا وان كان قادرا وجب ان يكون عالما
لان افعاله محكمة متقنة وكل فعل محكم متقن ففاعله عالم فاذن صانع
العالم عالم وكل عالم فهو حي فصانع العالم حي فثبت ان الله تعالى عالم
قادر حي ولا علم ان من الملاحدة من منع كونه عالما
بذاته وبسائر الاشياء وقالوا العلم هو ارتسام صورة المعلوم في
العالم فلو علم الباري ذاته لارتسم صورة ذاته في ذاته وصورة
ذاته لا تغايره بالنوع اذ صورة ذلك الشيء في الحقيقة ولا تغايره
ايضا بالعدد لان تكثر اشخاص النوع انما يكون بلحوق لواحق غريبة
ذاته بالبعض دون البعض ومتى اجتمعت الصورتان في ماهية واحدة
استحال اختصاص احدهما بلاحق غريب دون الاخر فلا يكون بين الصورتين
امتياز فلا يكون تكثر او يكون الشيئين قد صارا واحدا وذلك مما بان
فساده والى انه يقتضي الوقوع كثرة في ذاته وذلك محال فنقول هذا
مبني على ان ادراك المدركات لاجل ارتسام صور في ذات المدرك وذلك
عندنا محال والدليل عليه هو ان المدرك لمضادة السواد والبياض اذا
العلم بمضادة شيء لشيء يتضمن العلم بكل واحد منهما فلو كان العلم بالشيء
لاجل ارتسام صورة المعلوم في العالم لاجتمع صورة البياض والسواد
في ذات واحدة وذلك محال **فان قيل** الصورة الكلية من السواد
لا تضاد الصورة الكلية من البياض **قلنا** نحن نعلم ضرورة ان السواد
المعين يضاد البياض المعين فاما ان يضاده لانه هذا السواد وذلك البياض

او لانه سواد وبياض وان كان لا لانه هذا وذلك فيكون بالتيس هذا وذلك
لا يضاد فاذا السواد انما يضاد البياض لكونه سوادا او بياضا فثبت
ان الصورة الكلية من الاخرى تضاد الصورة الكلية من الاخرى فلم يكن الصورة
المرتسمة من السواد لم يكن لذلك صورة السواد والبياض بل صورة شيء
اخر على الحاكم في الخيال السواد معنى ان يضاد بياضا معنى فلو كان
التخيل انما هو ان يرتسم صورة المتخيل لاجتمع صورة سواد جزئي مع
صورة بياض جزئي في شيء واحد لو كان محل احدهما غير محل الثاني لما
استحال ايضا الحكم بمضادة احدهما للاخر فقد بان انه لا يجوز ان
يكون من الادراكات انما هو بان يرتسم صورة المدرك في المدرك فاذا
معنى العلم حصول اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وذلك معنى
قول المتكلمين العلم متعلق بالمعلوم وهذا من الاسرار وبعضهم
اوجبوا ان يكون عالما بالكليات ومنعوا من العلم بالجزئيات و
تمسكوا بان قالوا لو علم الله تعالى ان زيدا سيدخل الدار ولبث
ذلك العلم الى ان دخل الدار فاما ان يبقى علمه بانه سيدخل الدار فيكون
علمه قد انقلب جهلا ومع ذلك قد صار متغيرا والتغير والجهل
على الله محال او لم يبق العلم بل انتفى ووجد العلم بانه دخل الدار فيكون
ذلك تغيرا والتغير على الله محال والجواب
هو انا بينا انه لا معنى للعلم الا اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم
وعلى هذا القول متى تغير المعلوم فلا بد وان تتغير تلك الاضافة

لان الاضافة حقيقة وثبوتها متعلق بالمضافين فلو تغير احد
المضافين من جهة ما هو مضاف لم يتغير الاضافة اشعر بذلك باستقلال ل
الاضافة بنفسها والا لكون الاضافة اضافة فلربما كانت شيئا اخر
عوضا له الاضافة وذلك محال لكن مثل هذا التغير لا يستدعي معنى
كون المقتضي لكون البارى عالما بان زيدا في الدار اما ان يكون ذاته او
معنى قائما بذاته بشرط ان يكون زيد في الدار فاذا خرج زيد عن
الدار لم يبق شروط ثبوت تلك الاضافة فيقطع ووجد شرط ثبوت
اضافة اخرى وهو العلم بخروجه عن الدار فلا يلزم ان يتغير الاول
ووجد الثاني من غير حاجة الى مغير وهذا كما ان اصحابنا اتفقوا
على ان قدرة الله تعالى متعلقة بالشيء حالة حدوثه فاذا صار باقيا
انقطع تعلق القدرة عنه فاذا اعدمه عاد تعلق القدرة اليه
ولا يلزم من هذا افتقاره الى مغير وكذلك ها هنا ولذلك النسخ
فانه عبارة عن رفع الحكم عنا فالشيء وهو انقطاع تعلق امر الله تعالى
عن الفعل ثم قد يعود التعلق اليه في سائر الاوقات ومثل هذا التغير
لا يستدعي متغيرا او نقول البارى تعالى مريدا لحدوث الحوادث
في اوقات مع جواز وقوعها قبلها او بعدها فلا بد وان يكون لوقوعها عنها
في ذلك الوقت مخصص والا لما كان وقوعه في ذلك الوقت اولى من وقوعه
في سائر الاوقات وذلك المخصص لا يجوز ان يكون هو القدرة لانه ليس
بانثرها الا في الايجاد وذلك لا يقتضي اختصاص الشيء بوقت دون وقت

ولا يجوز ان يكون هو العلم لان العلم بكون الشيء متقدما ومتأخرا تبع
لتقدم الشيء وتأخره فلو كان تقدم الشيء وتأخره لاجل العلم لزم افتقار
كل واحد منهما الى الآخر ولا يجوز ان يكون هو الحياة فانها نسبتها الى
الصفات المتعلقة والكلام ايضا فانه ينقسم الى امر ونهي واستخبار
وليس شيء من ذلك مما يقع به التخصيص فاذا المخصص لحصول الحوادث
لوقت دون وقت صفة وراء هذه الصفات وذلك الارادة ولا يلزم
على هذا افتقار تعلق الارادة بما تعلق شيء معه جواز تعلقها
بالفاعل في وقت آخر لا الارادة اخرى ولو كان الى ما لا نهاية له لان
تعلق الارادة بما تعلق به واجب فلا يستدعي مخصصا بخلاف هذه
الحوادث فانه لو كان تقدم المتقدم منها واجبا لوجب حصول
امثاله الغير المتناهية ولزم استغناؤه عن الفاعل وذلك محال
فان قيل لم لا يجوز ان يكون المخصص هو الداعي ومعناه
انه اذا علم اشتمال الفعل على ضرب من المصلحة فعله واذا علم اشتماله
على ضرب من المفسدة لم يفعله قلنا هذا بناء على ان فعل الله تعالى
لاجل الاغراض ومصالح العباد وسنبطل ذلك ونقول البارئ تعالى
متكلم وذلك انا نعلم بضرورة العقل صحة ورود افعال العباد بين
الوجوب والحظر والاباحة وهذه احكام متنافية ولا بد وان يستند
الى صفة في القديم وذلك لا يخلو اما ان يكون الموجود واجبا او ممتنعا
من القدح في المخلوقات فلا يحتج وصفه بشيء من ذلك كالاجسام ولا يستند

ايضا الى العلم تابع للمعلوم ولا يجوز منها والمكروه ولا يكون مأمورا على
ما يشق صحته فلا يستند هذه الاحكام في الاحكام الى صفة وراء
هذه الصفات وذلك هو الكلام وقد بينا فيما تقدم انه تعالى باق وقديم
فلا حاجة الى الاعادة ونقول انه سميع بصير واقوى الادلة فيه السمع
وهو قوله تعالى لموسى وهرون انني معكما اسمع وارى وقوله تعالى والله
سميع بصير وقوله تعالى والله سميع عليم الى غير ذلك من الآيات
والله تعالى فرق بين السمع والبصر والعلم في اللفظ فلا يجوز ان يكون معنى الكل
واحدا لانه يلزم التكرار في كلام الله تعالى فلا فائدة له وذلك يوجب
ركاكة وضعفا في الكلام وهو محال في كلام الله تعالى فثبت انه تعالى
قادر حي عالم مريد متكلم سميع بصير باق قديم وفيه الابواب

الباب الاول

اختلف العقلاء في عالمية الله تعالى وقادريته وحييته فذهبت
الملاحدة الى ان معنى كونه عالما انه غير جاهل ومعنى كونه قادرا انه
غير عاجز وذهب ابو الحسين الى ان عالميته عين ذاته المخصوصة لا
زائدا وذهب الفلاسفة الى ان المعنى بكونه عالما ارتسام صور
المعلومات في ذاته وذهب اصحابنا مع اكثر المعتزلة الى ان العالمية
معناها اضافة مخصوصة تحصل من العالم والمعلوم وكذلك القادرية
والمريدية وهو قول اختلفوا ايضا فذهب ابو هاشم ومتبعوه الى ان البارئ
خاصة واحدة تقتضي له ثلاثة احوال وهي العالمية والقادرية والحيية

وذهب القاضي ابو بكر الى ان هذه الاضافات صادرة عن احوال معللة بعلل
قايمة بالذات وذهب شيخنا ابو الحسين الى ان المعنى بالعلم والقدرة هذه
الاضافات فقط وانها لا تقتضي ذاتا للباري من غير علة زايدة على الذات و
الذي يصحح هذه الحكاية عنه ما اشتهر من مذهبه ان العلم والعالمية واحد
وانه كان ينكر العلة والمعلول فلا يخلو اما ان يثبت هذه الاضافات للباري
ويحكم بتعليلها بعلة قايمة بالذات فيكون هذا مناقضا لقوله العالمية
والعلم واحد وينفي هذه الاضافات ويثبت ذاتا موجودة من غير
اضافة بينه وبين المعلوم فلا يكون ذلك علما ولا الموصوف به عالما
فلم يبق الا القطع بانه كان يثبت هذه الاضافات للذات مع القطع بنفي ما عداها
عن الذات لئلا يناقض مذهبه ونحن الان نبطل ما نقلناه من المذاهب الفاسدة
اما مذهب من قال معنى كونه عالما انه غير جاهل فذلك باطل لانه
ان عنى بالجهل اعتقاد الشي على خلاف ما هو عليه من الضمير فذلك يقتضي
عما لا يكون عالما مثل الجمادات والاعراض وان عنى بالجهل عدم العلم عن
شانه ان يعلم فيكون عدم عدم العلم وذلك عين وجود العلم فاذا
عالمية الباري امر وجودي لا عدمي واما مذهب من قال
ان عالميته عين ذاته فذلك باطل من وجوه ثلثة **الاول** هو انه
لو كانت العالمية عين ذات العالم لكان سلب العالمية يناقض اثبات ذات العالم
ومعلوم انه لا يناقضه **الثاني** وهو ان العلم المتعلق بانه عالم
لا محالة العلم المتعلق بانه ذات والعلمان لا يتعلقان الا والمعلوم [illegible]

ثابت المعلوم الثاني فاذا عالميته امر زايد على ذاته **الثالث**
وهو انه قد يعلم ذات الباري من لم يعلم انه عالم فوجب ان يكون المعلوم
ليس هو عين ما ليس بمعلوم وذلك هو الذي اردناه فثبت ان عالميته
صفة وجودية وانها زايدة على ذاته وذلك ما ذهبنا اليه ح
واما مذهب القاضي والحوانه لو ثبت ان العالمية شاهدا
معللة بعلة فانه يجب تعليل العالمية غايبا بعلة والدليل عليه هو ان العالمية
شاهدا تقتضي العلم اقتضا المعرف والكاشف فلا يخلو اما ان يكون اقتضا
للعلم لنفس مفهوم العالمية او لامر ملازم العالمية من حيث انها عالمية
او لامر ملازم لها وان كان لنفس العالمية وجب افتقار كل عالمية الى
العلم شاهدا كان او غايبا وان كان لامر ملازم العالمية من حيث انها عالمية
وكل عالمية موصوفة بذلك اللازم ويلزم من اشتراك الكل في ذلك اللازم
اشتراك الكل في الافتقار الى العلة وان كان لامر لا يلازم العالمية لم
الا يستحيل ثبوتها لعالمية مع عدم ذلك الزايد وثبوت ذلك الزايد مع
عدم العالمية ويلزم منه استغنا العالمية شاهدا عن العلم عند فرض عدم
ذلك الزايد ووجوب حصول العلم عند فرض وجود ذلك الزايد وان لم
توجد العالمية فيؤدي الى ان يكون الذات موصوفا بالعلم ولا يكون عالما
وان يكون عالما ولا يكون له علم وذلك مستحيل **فان قيل**
ما ذكرتموه يقتضي افتقار الحوادث الى الفاعل اذ كان لوجودها
او لامر ملازم لوجودها لزم افتقار كل موجود الى الفاعل وان كان لامر

وها

عن لوازم لو لزم جواز انفكاك الذات عنه حتى يستغني بعض الاوقات
عن الفاعل **قلنا** ما نصبتم ان الحوادث مفتقرة الى الفاعل
لحدوثها او وجودها ولا يلزم من ذلك افتقار الباري تعالى الى فاعل اخر لانا
قد بينا ان وجود الباري عين حقيقته وهو بوجوده كالعالمية الحوادث لا
العالمية فانها صفة واحدة وهو انكشاف المعلوم وانجلاؤه وذلك
لا يختلف بالشاهد والغائب وانا وان نختار القسم الثاني مما ذكرتموه وهو
ان الحوادث تفتقر الى الفاعل لامر لازم لذاتها وهو حدوثها وما قالوه
من انه يلزم انفكاك الذات عنه في بعض الاوقات حتى يستغني في تلك
الاوقات فكذلك عندنا جائز لا بعض غيره وهو استغناء الذات حالة
استمراره عن الفاعل وهذا واضح **واما المعتزلة** فانهم يسلكون
شبه اولها انهم قالوا عالمية الباري تعالى واجبة والواجب لا يعلل قلنا
ما الذي عنيتم بقولكم عالمية الباري تعالى واجبة ان عنيتم به انها واجبة
سوا وجد علتها او لم توجد فذلك عين المطلوب فكيف جعلتموه دليلا
وان عنيتم بها انها واجبة عند وجود ما يفرض علة لها فنقول وجوبها
لعلتها لا يوجب استغناؤها عنه فكذلك ههنا وايضا فان امتناع تعليل
الواجب عندهم واجب فيعلل هذا الامتناع لوجوبه سانقض عليهم
بان الواجب لا يعلل **الشبهة الثانية** قالوا لو كان عالما بعلم
لوجب ان يكون علمه واحدا بالانصاف والعلم المتعلق بالسواد شاهدا لا
يخالف العلم المتعلق بالبياض ولو تعلق علم الله تعالى بجميع المعلومات لزم

ان يخالف لنفسه وهو محال ولانه لو جاز ان يقوم علم مقام علوم
مختلفة لجاز ان يقوم صفة واحدة مقام صفات مختلفة حتى يكون
الباري صفة واحدة هي علم وقدرة وارادة وحياة وذلك محال
الجواب ما ذكرتموه لازم على اصلكم في العا لمية
لان العالمية بالسواد شاهدا لا تقوم مقام العالمية بالبياض ولو كان
للباري تعالى عالمية واحدة بجميع المعلومات للزم ان يكون مخالفة لنفسها
ولو جاز ان تقوم عالمية واحدة مقام عالميات مختلفة لم لا يجوز
ان يقوم علم واحد مقام علوم مختلفة اللهم الا ان تسلكوا مسلك
الجبائي في قوله ان لله تعالى عالمية واحدة بكل معلوم فاذا جاز
لهم ذلك جاز لنا ان نختار مذهب الاستاذ ابي سهل الصعلوكي بان
لله بكل معلوم علما ولا خلاص لهم عن هذه المعارضة **ثم الجواب**
عنه ان نقول ليس التعلق بالمعلوم خاصية العلم لان
التعلق اضافة تعرض العلم الى المعلوم والاضافة بالحقيقة تعد
تكون ذاته بل خاصية العلم هي حقيقته التي لاجلها تعلق بما تعلق
فاذا كان العلم متعلقا بمعلوم واحد علمنا ان حقيقته اقتضى التعلق
بذلك المعلوم وما اقتضى التعلق بمعلوم اخر كان مخالفا لذلك العلم
فلاجل هذا الامنا باختلاف العلمين المتعلقين بمعلومين فاما العلم القديم
فليس حقيقته تقتضي التعلق بمعلوم معين حتى يكون تعلقه بمعلوم اخر
يكشف عن كونه مخالفا لنفسه بل حقيقته تقتضي التعلق بجميع المعلومات

ولهذا لم يجب ان يخالف نفسه واما قولهم لو جاز ان يقوم علم واحد
مقام علوم مختلفة لجاز ان يقوم صفة واحدة مقام صفات مختلفة
فلما شاهد اماس من غير جامع وذلك مما لا يجوز لم يفرق انه
فاما الدليل على انه لا يجوز ان يكون العلم والقدرة شيئا واحدا
وذلك لان القدرة لا تتعلق الا بالحادث دون غيره الا اذا كان القادر
عالما فالقدرة على الشيء مشروط بالعلم به غير مشروط بالقدرة عليه
فبهذا الطريق علمنا ان القدرة لا يجوز ان تكون هي العلم على ان العلم
فانه لم يقم عندنا دليل يدلنا على ان المقتضي لاحد المتعلقين غير الآخر
فظهر الفرق وقد **اجاب القاضي رحمه الله**
بان قال كما لا يمتنع قيام كل واحد مقام علوم مختلفة لا يمتنع ايضا
قيام صفة واحدة مقام صفات مختلفة عقلا لكن السمع منع منه وذلك
لان العالم قائلان قائل يقول بان العالمية والقادرية غير معللة وقائل
يقول بانها معللة بعلل مختلفة فالقول بان جميع هذه الاحوال معللة
بعلة واحدة قول ثالث وراء القولين فيكون خرقا للاجماع وذلك لا يجوز
الشبهة الثالثة ان قالوا لو كان لله تعالى علم يتعلق
بما تعلق به علم الواحد منا من جهة واحدة ويلزم من ذلك تماثلهما و
ذلك محال **والجواب** ان ذلك يلزم في العالمية لان
عالمية الباري متعلقة بما تعلق به عالمية الواحد منا فيجب تماثلهما
على انا قد بينا انه ليس خاصية العلم تعلقه بمعلوم معين وانما خاصيته لخصيصه

التي لاجلها تعلق بمعلوم معين وانما خاصيته لخصيصه لاجلها تعلق
بالمعلوم فعلى هذا خاصية علم الباري تعالى تقتضي التعلق بجميع المعلو ماد
وخاصية علم الواحد منا تقتضي التعلق بالمعلوم الواحد فافترقا
في الخاصية ولا يلزم تماثلهما وتمكنا ان نبين لهم صحة علم الواحد
منا بالمعلوم دون تعلق علم الله تعالى به وكيف لا يقول ذلك ولو
احطنا بحقائق الاشيا علما للباري علمنا من حقائقها الى لوازمها
واحكامها حتى نعلم جميع احكامها ضرورة يشترك فيه العالم
والجاهل ومعلوم ان العالم بالجسم لا يمكنه ان يعلم حدوثه وماهيته
في هولا القسمة الا بعد زمان طويل فثبت انا لا نعلم الاشيا الا على
وجه جملي فاما الباري فانه يعلم حقائقها على ما هي عليه فلا يلزم
تماثلهما **الشبهة الرابعة** ان قالوا لو كان للباري
علما لما شاركه في القدم والقدم اما ان يكون هي الخاصية التي صفه
لوجب عنها فان كان هي الخاصية فلزم من الاشتراك فيها الاشتراك
في جميع الصفات اذ المشتركات في الاخص يوجب اشتراكهما في
جميع الصفات وان كان صفة صادرة عن الخاصية فيكون الاشتراك
فيها يلزم منه الاشتراك في الخاصية الموجبة للاشتراك فيها في سائر الصفات
والجواب ان نقول ان عنيتم بقدمه وجوب
وجوده فلا يجوز ان يكون ذلك صادرا عن صفة النفس اذ كل ما يجب لغيره
فانه يلزم من فرض عدم ذلك الغير عدمه وكل ما هو كذلك لا يكون

وجوب وجوده من كون امكان وجود قلت انه لا يجوز ان يكون وجوب
الوجود مقتضى من الصفة النفسية من هو الصفة النفسية لكن لا يلزم
من الاشتراك فيها ان يكون كل صفة من الصفات عالمة قادرة حية لان
العالم انما يكون عالمًا بعلم قائم به فلو كان علم الله تعالى علمًا لقام به
علم ليس بان يكون الذات عالمًا باحد العلمين باولى من ان يكون عالمًا بالعلم
الثاني ويلزم منه الجمع بين المتماثلين فلاجل هذا لا يستحيل ان يكون كل صفة
موصوفة بالصفات الالهية وهذا واضح ويمكن ان يقال ايضا بان كل واحد
من الذات والصفات واجبة الوجود ولكن وجوب الذات يخالف وجوب وجود
كل واحدة من الصفات كما ان وجود الباري تعالى يخالف وجود الحوادث
على القول بنفي الحال ومن الاصحاب من قال ان صفات الله تعالى غير واجبة
بذواتها بل هي ممكنة بذواتها واجبة بالذات وهذا مما اختاره
الشيخ ابو حامد الغزالي رحمه الله تعالى فهذا ما يجب تحقيقه في هذا
الفصل **فصل** في اقامة الدلالة على انه عالم بجميع
المعلومات اعلم ان المقتضي لكونه سبحانه وتعالى عالمًا بالمعلومات
اما ان يكون هو ذاته على راي قوم او معنى قائمًا بذاته على راي اخرين
كيف ما كان فان نسبة ذاته والمعنى القائم بذاته الى معلوم كنسبته
ساير المعلومات فلو لم يقتض التعلق ببعض المعلومات لاستحال ان يقتضي
التعلق بشي منها وذلك كما بينا مستحيل بخلاف عالمية الواحد منا
فانه ليس المقتضي لكونها عالمين هو ذواتنا حتى يلزمنا ذلك من العالمية

٢٥

شاهدًا لا يحصل بالفاعل فيظهر الفرق وايضا فلانه لا يبعد ان يعلمه
الواحد منا ولا يعلمه الواحد منا الا اذا قام بذاته علم بذلك المعلوم
وان يقوم بذاته علم بذلك المعلوم الا اذا خلق الله تعالى فيه ذلك
العلم ويستحيل ان يخلو ذلك العلم الا اذا كان عالمًا المعلوم ذلك واذا
لم يصح خلو ذلك العلم دون غيره من العلوم فاذا المعلوم ان كل
وهو معلوم الباري **فان قيل** العلم اما ان يكون هو ارتسام
صورة المعلوم في العالم وهو اضافة يحصل بين ذات العالم والمعلوم وعلى
التقديرين فانه يلزم منه استحالة ان يعلم الباري وجود الاشيا قبل
وقوعها لانه ان كان الاول فيلزم فيه ارتسام صورة زيد بشكله و
تخطيطه في ذات الباري تعالى وذلك يوجب ان يكون جسمًا على ما سبق
الكلام وان كان الباري فمن المعلوم ان الاضافة انما تحصل بين وجود شيين
الشي قبل وجوده غير موجود فيستحيل ان يحصل بين ذات العالم
وبينه اضافة **والجواب** ان نقول علم الباري
بالاشكال والصور قبل وجودها على ان علمنا بها قبل وقوعها فاذا
لم يمتنع ذلك في حق الواحد منا وجب ان لا يمتنع في حق الباري تعالى
فان قالوا الواحد منا انما يعلم صورة زيد قبل وجوده لارتسام صورته
في دماغنا وذلك في حق الباري تعالى محال قلنا
قد ابطلنا هذا المذهب من وجهين اه انه لو كان كذلك لما حصل
المرء من الجبال العظيمة المقدار في محل الخيال وذلك باطل لانا نتخيل السموات



والملاصق دفعة واحدة فبطل ما قالوه **الثاني** انه يلزم منه الجمع
بين صورة سواد جزئي وبياض جزئي في القوة الحاكمة بل الحل بهما اصار
الاخر لهما ما لم يجتمعا لم يمكنه الحكم عليهما بالسواد والجمع بين الاضداد
محال وهو ظاهر فساد مذهبهم في ذلك لانا نعلم علم يقين بكر الله تعالى وعدم
الجمع بين السواد والبياض وليس يعلم بين بكر الله تعالى ولا العدم الجمع بين
السواد والبياض ماهيته وحقيقته حتى يكون بينه وبين العالم اضافة
وتعلق واذا لم يكن لها ثبوت يستحيل ان يكون سبب ادراكه ارتسام
صورته في ذات العالم فيثبت انه لا يتوقف حصول العلم على حصول المعلوم
ولا على ارتسام صورته في العالم فبطل جملة ما نحو بها بهم والله الموفق للصواب

الباب الثاني في صفة القدرة

اعلم انه قد سبق من اقامة الدلالة على انه تعالى قادر فليختص هذا الباب
بالنظر في متعلق القدرة وذلك مشتمل على فصلين

الفصل الاول

مذهب اهل الحق ان الكائنات باسرها حاصلة بقدرة الله تعالى ولا اثر
لما سواها في شيء اصلا وذهبت المعتزلة الى ان العبد موجد لافعال
نفسه ويستحيل تعلق قدرة الله تعالى به وتعلقوا في ذلك بشبه
منها انهم قالوا ان الانسان اذا توفرت دواعيه على
فعل ولم يوجد ما يمنعه فلا بد ان يوجد ذلك الفعل كمن اشتد عطشه
مع تمكنه من الماء وصدور الاذن من الشارع والطبيب بتناوله فلا بد
ان يشربه وهكذا اذا كانت له كراهية خالصة عن شيء مع تمكنه من

الاحجام عنه كالعالم بتلف البار من المضرة المتمكن من الهرب عنها
فانه لا بد وان لا يدخل فيها ولو كان اقتدامه على شرب الماء واحجامه
عن دخول النار واقعا بما وصفناها فعلا لله تعالى لصح من الله تعالى
ان لا يوجده في العبد حين ما تقصده العبد اليه وان لا يوجده في العبد
حين ما تكرهه فيكون الانسان مع سلامة الاعضاء والتمكن من شرب الماء
وارتفاع الموانع لا يشربه وهذا باطل ضرورة قلت ان فعل العبد
غير واقع بقدرة الله تعالى **ومنها** انهم قالوا العبد لو لم يكن
موجدا افعال نفسه لتنزل تكليفه تكليف العاجز لكن التفرقة
بينهما معلومة بالبديهة ولان التكليف بفعل الغير بمنزلة قول
العاقل افعل يا مرتعش او لا تسكن في تحريك ذلك وساعده ولانه لو لم
يكن افعال العباد واقعة بقدرتهم لكان مطالبتهم بالاقدام على فعل
والكف عنه نوع عبثا لا فائدة فيه ولان افعال العباد ان لم توجب
على الله تعالى الثواب والعقاب لما انه تعالى حكم بالوعد على امة كذلك فلو لم يكن
فعلهم منهم لما استحقوا على الله ثوابا او عقابا واما مسالك الاصحاب
من جانبنا فثلثة مسالك **المسلك الاول** ان نقول
الباري تعالى هل اقدر العبد على الفعل اما ان يكون قادرا على ذلك
الفعل او غير قادر فان لم يكن قادرا عليه فاما ان يصح عليه او لا يصح ومحال
ان لا يصح لانه لو يصح اقتداره عليه لم يصح اقتداره على مثله لوجوب
اشتراك المتماثلات في الصفات الواجبة ومعلوم انه لا خلل في مقدور

العبد الا والله تعالى قادر على مثله وهو الحركة في عين تلك الجهة وايضا
فلو اختص بعض الحركات بصحة اقدار الباري عليها دون البعض لزم ان
يتميز ما يصح ان يكون مقدورا لله تعالى عما لا يصح ان يكون مقدورا له حالة
عدمه فيكون المعدوم شيئا وذلك ظاهر البطلان **فان قالوا**
التسليم ان الباري قادر على ايجاد حالة حدوثها ولا يلزم منه ان يكون قادرا
حالة بقائه فلم لا يجوز ان يكون الباري تعالى قادرا على حركة وان لم يكن
يلزم صحة اقداره على مقدور العبد **قلنا** ما نقضته
ان ايجاد حالة بقائه مقدور فانه فرع ما قالوه واذا ثبت ان مقدور
العبد صح ان يكون مقدورا لله تعالى فاما ان يكون مقدورا له او لا يكون
مقدورا له ومحال ان لا يكون مقدورا له لانه لو لم يقدر عليه مع
صحة اقداره عليه كان عجزا والعجز على الله تعالى محال وايضا فلان
المقتضي لاقداره على بعض المقدورات اما ان يكون ذاته او معنى قائما بذاته
وعلى كلي التقديرين فان نسبته الى البعض ما صح اقداره عليه كنسبته
الى الكل فاذا اقتضى التعلق بالبعض وجب ان يقتضي بالكل لعدم المخصص
واذا ثبت ان الباري تعالى قادر مستقل على العبد فلا يخلو حالة
تعلق قدرة العبد اما ان ينقطع تعلق قدرة الله تعالى عنه او لا ينقطع
ومحال ان ينقطع اذ ليس انقطاع تعلق القدرة القديمة لاجل تعلق القدرة
الحادثة اولى من انقطاع تعلق القدرة الحادثة لوجوب استمرار تعلق
القدرة القديمة وذلك يفضي الى انعدام كل واحد منهما بالاخر لانعدام

كل واحد منهما بالاخر يمنع ثبوت كل واحد منهما لاستحالة الحصول المعلول
مع عدم العلة **فان قيل** انقطاع تعلق القدرة القديمة اولى لان
الباقي اولى بالاستغناء من الحادث لان الحادث يستحيل استغناؤه حالة حدوثه بخلاف
الباقي فانه يصح استغناؤه حالة استمراره **قلنا** تعلق القدرة
القديمة ان كانت واجبة فلا يكون لها حالة اولى من تعلق القدرة الحادثة وان
كان ممكنا فله ما دام سبب وما دام كذلك فانه يستحيل عليه العدم اللهم
الا عند نفي السبب فينتفي لانتفاء السبب لا لغيره وعلى ان كونه باقيا ان
لم يوجب زيادة قوة فلا اقل من المساواة فثبت ان القدرة ستبقى متعلقها
بالمقدور حالة تعلق القدرة الحادثة فلا يخلو اما ان يقع المقدور
بالقدرتين جميعا او يقع باحديهما دون الاخرى ومحال ان يقع بهما
جميعا لان الممكن لما استقل بالمقتضي التام بحيث لو فرض العدم لما الوجود لوجد
القدرة القديمة مستقلة بهذا المعنى فيستغني المقدور بها عن
غيرها فثبت انه يستحيل وقوع المقدور بهما جميعا واما ان يقع بالقدرة
القديمة بالحادثة ومن تعلق القدرة الحادثة بالحادثة في الزمان الواحد
فلو وقع بالقدرة الحادثة لوقع في الزمان الذي اراد العبد القاعد فيه
فيفضي لانقطاع تعلق القدرة عنه ولو ثبت ان ذلك كان فاذا يستحيل
وقوع مقدور العبد الا بقدرة الباري تعالى وذلك ما اردناه والله اعلم
المسألة الثالثة ان نقول لو تعلقت قدرة العبد بتحريك
جسم او تسكينه فلا يخلو اما ان يتعلق بالحاصل فقط ويتعلق بها معا

لتعلقها بالكائن ولا اولى محال لانه لو انفرد واستقل المقدور به
لا انفرد واستقل المطلوبة وذلك على ما اوضحناه محال واذا القدرة
على الكائنة مع القدرة على الكائن وهذا اوجب ان لا يكون قادرا
على الكائن الا ان يكون قادرا على الكائنة والواحد منا يحصل بعلوم منه
للاجسام الا انه على مذهبهم فان عندهم القدرة لا تتعلق على نوع
فيه ولو حده وهذه الاجسام باقية الكائن للوجود محال فلزم استحالة
اقتدارنا على الكائنة اصلا ومحال ان يكون بالمقدور وهو علة الكائنة لو جعل

احدهما ما سبق من الدلالة في باب حدوث العالم على استحالة
تعلق الكائنة بعلة اصلا **والثاني** وهو ان من لم يكن عالما بالسكون
لا جملة ولا تفصيلا استحال منه القصد الى الحادث ومعلوم ان اكثر الا
من العوام واهل القرى بل اكثر اهل العلم لا يخطر ببالهم ان الكائنة علة
امر ما فكيف يمكن ان يقال انهم يقصدون الى الحادث وهذا اوضح **المسالك**

الثالث وهو ان العبد لو قدر على الايجاد لقدر
على الاعادة لان المعاد عين المبتدا حتى قدر عليه في حال لزم صحة
اقتداره عليه في سائر الاحوال لكن اقتداره على الاعادة بالاتفاق محال
فلزم ان يكون اقتداره على الايجاد مستحيلا واما عند اصحابنا فالقدرة
كما يصح تعلقها بالشيء حالة حدوثه يصح تعلقها حالة كونه معادا

اما الجواب عما احتجوا به
اولا ان يقول حصول الفعل عقيب الدواعي اما ان يكون واجبا او جائزا فان

ادعوا الوجوب طالبناهم بالدلالة عليه فان استدلوا الى الامثلة التي
حكيناها قلنا اعلمتم وجوب حصول الفعل عقيب تلك الدواعي
ضرورة ام بنظر لا يمكنهم اقامة الدليل على شيء بل يدعون الضرورة
وهو لو كان ضروريا لما اختلف العقلاء فيه مع سلامة طباعهم وكمال
عقولهم ولانه لو جاز لهم ادعاء العلم الضروري بوجوب الفعل عقيب
توفر الدواعي لجاز لخصومهم ادعاء العلم الضروري بان ذلك غير واجب
بل هذا اولى على اصولهم لانه اذا كان حصول الفعل عقيب دواعيهم واجبا
لم يكن متمكنا من تركه فكان حاله حال المضطرين ولم يكن حاله اقتداره عليه
زائدا على ضده وذلك مما ينكرونه ابدا **فان قالوا** حصول



الفعل عقيب المقصود والدواعي جائز غير واجب **قلنا**
فاذا اعترفتم بجوازه فكيف يمكنكم ادعاء العلم الضروري بحصوله
على كل حال اذ يحتمل ان لا يقع هذه الحالة بقول كثيرا انا لا نحصل
افعال الانسان عقيب قصده ودواعيه كمن حرك يده في جهة مرادا ان
يحركها اليد في غير تلك الجهة فانه لا يبالي بذلك وكذلك من قصد
الى النظر الصحيح مع تمكنه منه فلا يصح بل يقع فاسدا وانما
يلتبس كل ما يقع عقيب قصده ودواعيه هو واقع بقدرته لا ترى
انا اذا قدرنا ان الله تعالى خلق الفعل عقيب مقصود الانسان ودواعيه
كان هذا الفعل حاصلا عقيب قصده ودواعيه مع انه غير واقع فان
قالوا لا نحن نذكر الفرق بينه وبين الفعل الواقع من

قلنا

فلما والواقع من جهة غيرنا فان قالوا لو كان لنا شعور بان الفعل صادر
منا او من غيرنا لكنا نعلم ضرورة ان موجد افعالنا نحن او البارى تعالى
فاذا لم نعلم ذلك الا بعد دقيق النظر علمنا انه ليس شعور بان الفعل صادر
منا او من غيرنا فان قالوا نحن نضطر الى العلم بان موجد افعالنا
نحن لا غيرنا قلنا هذه حماقة عظيمة اذ لو جاز لكم ادعاء الضرورة
في انا موجدون لافعالنا لجاز لخصومكم ادعاء الضرورة في انا لسنا موجدين
لها اذ ليس احد القولين باولى من الاخر ولان ذلك مما يعلم اجلاء العقلاء
دقه فكيف يقال انه معلوم بالضرورة والجواب
عما احتجوا به ثانيا على مقامين المقام الاول
ان الانسان وان لم يكن موجدا لافعاله الا ان الله اجرى العادة بانه اذا
قصد الى فعل مخصوص فانه يخلقه عقيب قصده ودواعيه فلو قصد
الى الايمان فان الله يخلق الايمان ولو قصد الى الكفر فان الله يخلق الكفر
فهو مأمور بان يوفر الدواعي ويصمم القصد نحو الايمان ومنهي عن القصد
الى الكفر والافعال وان لم تكن واقعة بقدرته الا انه لما كان حصوله
باجراء العادة موافقا لقصده ودواعيه نزل منزلة ما اذا كان واقعا
بقدرته فيما يرجع الى صحة التكليف به بخلاف العاجز فانه لا يحصل
الافعال عقيب قصده ودواعيه فظهر الفرق فان قال قائل
الارادة المتعلقة بالايمان ان لم يصح تعلقها بالكفر واذا خلق الله في
المكلف مثل هذه الارادة وخلق القدرة والمقدور فلا يتمكن المرء والحالة

هذه من ترك الايمان فيكون كالمضطر وذلك مما ينكرونه وان صح تعلق
الارادة بالضدين فلا يترجح تعلقه باحدهما دون الثاني الا بمرجح اخر
والكلام في تلك الارادة كالكلام في الاولى فيفضي الى التسلسل
قلنا الارادة المتعلقة بالايمان صح تعلقها بضد الايمان
لكن يرجح احد المتعلقين على الاخر لا لافتقار الى المقتضي كما ان ارادة
الله تتعلق بالحادث دون ضده من غير مقتضي وقد ذكرنا في باب حدوث
العالم ان كون الارادة مخصصة صفة نفسية لها تمتاز عن غيره
فيستحيل تعليلها بعلة واصلا فان ارادة العباد تابعة للدواعي و
الدواعي هو العلم او الظن او الاعتقاد فاذا علم الانسان ان في
فعل مخصوص منفعة اما عاجلا واجلا او ظن ذلك او اعتقد
تعلقت الارادة بذلك الفعل دون اضداده واذا علم او ظن او اعتقد
ان له فيه مضرة احجم عنه ورغب عنه فالارادة تابعة للدواعي
والدواعي تتعلق بمتعلقاتها لعينها من غير حاجة الى علة اخرى وهذا
واضح المقام الثاني نقول ان سلمنا ان هذا المكلف نزل
منزلة تكليف العاجز لكن لم لا يجوز ذلك وبيانه وهو ان الله كلف
ابا لهب ان يصدق الله ورسوله في جميع ما اخبر به ومما اخبر عنه انه
لا يؤمن ابدا فكانه كلف بان يؤمن بانه لا يؤمن وهو اذا كلف بالجمع بين
الايمان وعدمه واعلم ان التكليف بالمحال باطل لا ريب لكن احكام العقلا
اما لزومه على مذهب جميع المسلمين لان البارى اذا علم ازلا ان الجهل

سيكفر فانه يجب وقوع الكفر منه اذ لو قدر انه لا يقع لانقلب
علمه جهلا وكذلك اذا اخبر عن كفره فلو لم يقع لانقلب خبره كذبا
وذلك محال واما ما ذكره ابو الحسين البصري وابو القسم البلخي من انه
لو قدر وقوع الايمان من ابي جهل لما كان الله تعالى عالما بكفره بل كان
عالما بايمانه لان العلم تابع للمعلوم فاذا قدر وقوع الايمان منه
فلا بد ان يقدر معه بان العلم علم بالايمان لا بالكفر فهو كلام باطل
لان الباري تعالى اذا علم في الازل من ابي جهل انه سيكفر وتحقق هذا
العلم فلو قدرنا وقوع الايمان منه لزم ان يصير ذلك العلم بعينه
متعلقا بايمانه مع انه كان متعلقا بكفره وهذا محال فانه قول بتغير
علم الباري تعالى وانه يلزم منه انقلاب حقيقة الشيء في الماضي ولما
استشعرت المعتزلة البصرية بقوة هذا الالزام ارتكبوا امرا هو
خروج به عن حد العقلا فقالوا الخطا قول من يقول بانه
يجوز وقوع خلاف المعلوم لانه قد دل الدليل على انه لو وقع للزم
منه انقلاب علم الله تعالى جهلا وخطا وقول من يقول بانه لا يجوز وقوعه
لانه قد دل الدليل على انه في نفسه من قبيل الجائزات الممكنات واعلم
ان هذا تصريح بان النفي والاثبات خطا فيكون الحق غيرهما فيكون بين
لا وبين نعم واسطة وهذا مما يدل على غاية حماقة قائله فان
قيل ما مذهبكم في خلاف معلوم الله تعالى هل هو
مقدور ام لا **قلنا** الذي نذهب اليه ان خلاف المعلوم ممكن بالنظر

الى جنسه وذاته واجب بالنظر الى تعلق العلم به كما ان الاكوان جائزة
ممكنة بالنظر اليها وحدها واجبة بالنظر الى وجود الاجسام فان قيل
العلم تابع للمعلوم فكيف جعل المعلوم واجبا قلنا الممكن
ما استفاد الوجوب من العلم المتعلق به بل استفاده من القدرة والار
لانه لو لم يصر واجبا عند تعلق القدرة لكان حاله مع تعلق القدرة
به كحاله مع عدم تعلقها به فيفضي اما الى تجويز وقوع الممكن بنفسه
او الى استحالة وقوع الحوادث اصلا وكلا القولين مستحيل فعلى
هذا يكون العلم بوقوع الممكن تابعا لوقوعه الذي هو تبع لتعلق
القدرة والارادة به وان كان العلم بصحة وقوعه متقدما على
الكل وهذا من الاسرار فهذا في بيان ان تكليف ما لا يطاق لازم
لجميع المسلمين واما انه لازم على اصول الفلاسفة فلان عندهم لا
يحدث شي في عالمنا الا اذا استعدت الهيولى بسبب اختلاف في
الحركات السماوية اما الصورة او لعرض ثم بعد ان استعدت الهيولى
لها فانها تفيض عن واهب الصور فعلى هذا الحوادث الارضية
مستندة الى الحركات السماوية وهي مستندة الى العقول و
النفوس وهي باسرها مستندة الى الباري على نظام يستحيل التغير
والتبدل عليه فيكون التكليف بالاوامر والاحكام تكليفا بالمحال
فان قيل فلو كان الامر على ما قلتموه كان الاشتغال
بالعبادات والكف عن المحظورات عبثا لان الشقي لا يسعد والسعيد

اده

لا شقي ولما كان السعادة والشقاوة تقدر مكل ذلك الاستعداد بالعبادات
والطاعات والكف عن المحظورات ايضا فقد زعم انه قد جعل الطاعة
والمعصية امارة على السعادة والشقاوة فمن اراد الله تعالى به خيرا
اسهل اسباب الطاعات له وكذلك بالعكس والكل بقدره وهذا
معنى قوله عليه السلام اعملوا فكل ميسر لما خلق له **فان قيل**
عن بحرم الفسا لمنا من الفعل وضده ولو كان وقوع احدهما واجبا
لما كان كذلك التمكن **قلنا** هذه الافعال انما تجب من جهة تعلق
قدرة الله تعالى وارادته بها واما بالنظر الى ذواتها فهي ممكنة و
قصد العبد الى فعل الحركة مشروط بشعوره بها من جهة ما هي حركة
وطاعة ومعصية وهي من هذه الجهة غير واجبة فعلى هذا لا يكون
للعبد شعور بالجهة التي لاجلها تجب واذا لم يكن له ذلك شعور لم له
شعور له الا بالجهة التي هي منها تكون ممكنا لا جرم وجد من نفسه
تابنا وتمكنا على الشي وضده فان قالوا الكلام من هذا حاله قبيح فلما
هذا ابنا على القول بالحسن والقبح وسنبطله ان شاء الله تعالى بهذا
ملحق بحقيقة في هذا الباب وبالله التوفيق **الفصل الثاني**
ذهبت الفلاسفه الى ان البارى تعالى عن قولهم موجب لذاته والصادر
عنه جوهر واحد مفارق عن المادة وله اربع تعلقات تعلقه
بامكان ذاته وتعلقه بوجوده وتعلقه بوجوبه بغيره وتعلقه
بمبداه فيصدر عن التعلق الاول مادة الفلك الاقصى ومن الثاني صورته

ومن الثالث المبدا القريب لحركته وهو النفس ومن الرابع العقل المحرك
للفلك على سبيل التشوق وعلى هذا الترتيب تصدر من كل عقل عقل
وذلك الى ان ينتهى الى العقل الفعال الذى هو مدبر عالم الكون و
الفساد والعقل الفعال هو المبدا لحدوث الصور في هذا العالم لكن
فيضان الصورة عنه موقوف على استعداد المحل له واختلاف الاستعداد
في القوابل بسبب اختلاف في الحركات السماوية فمتى استعد المحل بسبب
الحركات السماوية لصورة مخصوصة او لعرض مخصوص فاض عن واهب الصور
ذلك العرض والصورة هذا اس مذهبهم واعلم ان الكلام عليهم
في اسناد ما ذكروه يقع في ستة مقامات **المقام الاول**
ابطال مذهبهم في كون البارى تعالى موجبا بالذات وذلك مما سبق فلا حاجه
الى اعاده **المقام الثاني** ابطال مذهبهم في قولهم الصادر من البارى
تعالى شي واحد وقولهم لم لا يجوز ان يكون الكل صادرا من البارى تعالى و
تحقيقه هو ان سلب الكمية عن البارى تعالى غير سلب الكثرة فيما منعتا
لكونه مبدا الوجود الممكنات ولو لا تغايرهما لما صح العلم باحدهما مع
الذهول عن الاخر ثم هذه السلوب والاضافات المتكثرة اما ان تنسب
الى ذات البارى تعالى واذا جاز انتسابها على متكثرة الى ذاته من غير ان
يلزم منه كثرة في ذاته لم لا يجوز ان ينسب جميع الممكنات الى ذاته من غير
ان يقتضى ذلك كثرة في ذاته واما ان تنسب الى بعض لوازم الذات وليس
تنسب كل لازم الى غيره ولا الى نهاية بل لابد من اسنادها بالاخرة

بران

الى الذات ويلزم منه انتساب امور متكثرة الى شيء واحد وذلك ما اردناه
فان قالوا العلة لا بد وان تلائم معلولها والشيء الواحد
لا يلائم شيئين مختلفين فالعلة الواحدة لا توجب معلولين **قلنا**
العلة تستحق ان يسانه المعلول من حيث انها علة له والا لم يكن احدهما ان
يكون علة للآخر اولى من ان يكون معلولا له واذا لم يجب ثبوت المشابهة بين
العلة والمعلول من جميع الوجوه فلا يجب باعتبار جهات غير
موجودة فيه كان اولى **المقام الثالث**
ان سلمنا ان الصادر الاول عن الباري تعالى يجب ان يكون واحدا لكن لم لا يجوز
استناد الكائنات باسرها الى الله تعالى وسائطه وهو ان الممكنات
لا تستفيد ماهيتها من الباري تعالى لان الامكان علة احتياج الممكن
الى المقتضي والعلة السابقة على المعلول لكن الامكان متأخرة عن
ماهية الممكن اذ الامكان لا يستقل بنفسه بل لا بد وان يكون عارضا
لماهية اخرى فاذا الماهية سابقة على الافتقار الى واجب الوجود
بمراتب فلا يجوز تعليلها بواجب الوجود فاذا الممكن لا يستفيد من واجب
الوجود الا الوجود فقط والوجود في نفسه واحد بالنوع والواحد
بالنوع لا يتكثر الا بسبب تكثر القوابل لكن مصادفته للقوابل متأخرة
عن صدوره عن العلة فالوجود قبل مصادفته القوابل غير متكثر
واذا ثبت ذلك فلم لا يجوز ان يكون وجود جميع الممكنات لنفس الباري
تعالى ثم انها بعد صدورها عنه تتكثر بسبب اختلاف الاستعداد

في الماهيات وهذا كما ان عندهم ان العقل الفعال تام الفيض على هذا
العالم لكنه يختلف فيضه بسبب اختلاف استعداد القوابل وهذا هو
جواب عنه **المقام الرابع** ان سلمنا ان الصادر
الاول عن الباري تعالى موجود واحد بالذات لكن لم لا يجوز ان يكون
جسما فان قالوا لو كان الصادر الاول جسما لكان سببا لوجود
ما بعده وذلك محال لان كل جسم فهو مركب من الهيولى والصورة و
الصورة الجسمية انما تفعل بواسطة الهيولى والهيولى ليس الا وجود
قابل والقابل بما هو قابل لا يجوز ان يكون فاعلا فلهذا لا يجوز ان يكون
الصادر الاول جسما قلنا لو كان الامر على ما ظننتموه لوجب ان لا يكون
لاختلاف الحركات السماوية موجبا لاستعدادات مختلفة في هيولى
عالم الكون والفساد اذ الحركة اضعف وجودا من الجسم وعندكم
ان لاختلاف الحركات السماوية علة لوجوب هذه الاستعدادات المختلفة
في المواد فبطل ما قالوه على ان اتفاق بناء الكتب البسيطة ان الجسم
يجوز ان يكون مركبا من الهيولى والصورة **المقام الخامس**
ان سلمنا ان الصادر الاول واحد من جهة بالذات وانه ليس بجسم
بل هو جوهر مفارق مجرد لكنه بتكلم على ابطال النفس فان قالوا ان المحرك
القريب للسماء ان كان صاحب ادراكات عقلية كلية لزم استحالة صدور
افعال جزئية عنه اذا الكل نسبته الى بعض جزئياته كنسبته الى
الباقي وان كان صاحب ادراكات جزئية وكل ادراك جزئي فهو بآلة

جسمانية فالمحرك القريب قوة جسمانية وهو النفس المسمى في لسان
الشرع باللوح المحفوظ فلما لا يمكن ان تصورات هذا النفس غير
دائمة والا لزم حصول الفلك على جميع الاوضاع الغير المتناهية
او وجود السبب دون المسبب وكلاهما محال فاذا التصورات
متجددة والكلام في هذه التصورات المتجددة كالكلام في تلك
الحركات الجزئية وليس يستند كل حادث الى اخر لا الى نهاية
بل لا بد وان ينتهي بالاخرة الى صدور حادث عن جوهر غير
حادث وذلك يبطل ما قالوه من ان سبب الحركات المتجددة يجب
ان يكون شيئا متجددا فان قالوا العقل سبب لفيضان الا
دراك على النفس فيضا كليا الا ان النفس اذا انتهى تحريك الفلك
الى حد فلا يمكن ان يحدث فيه تصور موجب للحركة في حد الا
في الحد الذي يلي ما انتهى الفلك اليه واذا لم تكن النفس مستعدا الا
لذلك التصور لا جرم فاض من عقل ذلك التصور دون غيره
قلنا فاذا جاز هذا فلم لا يجوز ان يقال بان العقل سبب لفيض
الحركة على جرم الفلك الا ان الفلك اذا انتهى بحركته الى حد
فلا يمكن ان يتحرك الا الى الحد الذي يليه واذا لم يكن الفلك مستعدا
الا لذلك الجزء من الحركة لا جرم فاض من العقل ذلك الجزء من الحركة دون
غيره وهذا لا جواب عنه ومن الالزامات المفحمة ان نقول في مذهبكم
ان ذات الفلك كامل في جوهره وكمه وكيفه وجميع اعراضه الا

الوضع فانه لا وضع للفلك الا ويمكن ان يكون له وضع اخر فلما تصور
الفلك كمال الجوهر المفارق الذي هو العقل اشتاق الى ان يتشبه به في
اخراج جميع كمالاته اللائقة به من القوة الى الفعل ولم يبق فيه
بالقوة شي الا الاوضاع المختلفة وما امكنه ان يحصل جميع الا
وضاع دفعة واحدة فاستبقى نوع ذلك الكمال باخراج احاده
من القوة الى الفعل والحقيقة الغرض انما هو التشبه بالاول لكن
استتبع ذلك التشبه تلك الحركة فنقول لهم النفس قوة جسمانية
لانها مدركة للجزئيات وفاعلة لها وعندكم ان كل ادراك جزوي
فهو بالة جسمانية واذا كانت قوة جسمانية فكيف يمكنها ادراك
الجواهر المفارقة مع اتفاقهم على ان القوى الجسمانية ليس ادراك
الامور المجردة واذا استحال ان تدرك النفس العقل استحال ان
تشتاق الى التشبه به اذ المعلوم ان الشوق الى الشي بعد تصوره
وهذا مما لا محيص عنه المقام السادس نقول من مذهبكم ان المدبر
لما تحت كرة القمر هو العقل الفعال لكن صدور الصورة عنه
موقوف على استعداد القابل لها وسبب الاستعدادات المختلفة
اختلاف الحركات السماوية وهذا باطل من وجوه الاول هو
ان الاستعداد الهيولى لصورة مخصوصة ليس هو نفس الهيولى اذ لو
كان كذلك لكان الهيولى ابدا مستعدا لتلك الصورة وكانت الصورة
دائما فائضة عن العقل الفعال وذلك باطل فاذن الاستعداد غير ماهية

المستعدة وتحكم بحصولها على اختلاف حركات الاجرام العلوية فاذا
جاز ذلك فلم لا يجوز صدور جملة الحوادث التي في عالمنا عن حركات الاجرام
العلوية **الثاني** وهو انه اذا كان الاستعداد غير ماهية المستعد
فلزم ان يكون صدوره عن سبب في محل دون محل موقوفا على استعداد
في ذلك المحل له والا فليس بان يحصل ذلك الاستعداد في ذلك المحل
اولى من حصوله في غيره والكلام في ذلك الاستعداد كالكلام في
الاول فيكون حدوث الاستعداد في المحل مشروطا باستعدادات
لا نهاية لها وذلك محال **الثالث** وهو ان المحل اذا
استعد مثلا للحرارة فليس يمكن ان يقال بانه استعد لحرارة بعينها
دون ما عداها لانه لو كان المحل مستعدا لها بعينها لكان استعداد
المحل لها بعينها متأخرا عن هويتها لكن لا توجد هويتها الا اذا استعد
لها فيكون كل واحد من الامرين مشروطا بالاخر وذلك محال فاذا
المحل انما استعد للحرارة بما هو حرارة لا بما هو هذه الحرارة وكون
العلة التي هو العقل الفعال سببا للحرارة لا من جهة ما هو حرارة
بعينه والا لم يكن سببا لغيره فاذن لا الفاعل ولا القابل يقتضيان
تلك الحرارة بعينها فلم يحصل تلك الحرارة ولم يحصل ما حصل بعينها
وهذا لا محيص عنه فهذا جملة كلامه في الرد على هؤلاء والله تعالى ولي الهداية

الباب الثالث

في صفة الارادة اعلم ان الكلام في هذا الباب يتعلق بطرفي الارادة والمراد

الفصل الاول اعلم ان مذهب اصحابنا في الارادة على
نحو مذهبهم في العلم واما المعتزلة فانهم ذهبوا الى انه تعالى
مريد بارادة محدثة لا في محل وذهبت الكرامية الى انه مريد بارادة
حادثة في ذاته وذهب النجار الى انه مريد لذاته وذهب النظام
والبلخي الى ان المعنى بكونه مريدا لافعال نفسه انه خالق لها والمعنى
بكونه مريدا لافعال غيره انه امر بها وذهب ابو الحسين البصري
الى المعنى بكونه مريدا كونه عالما بما يحسن ما يفعله وقبح ما لا يفعله
واعلم ان مذهبنا انه سبحانه وتعالى مريد وان مريديته زائدة على
علمه وانه مريد بارادة والآن فلنبدأ بالدليل على قدم ارادة الله تعالى
وفيه مسالك **المسلك الاولى** ان نقول
لو كانت ارادة الله تعالى محدثة لساوت المراد فيما لاجله افتقر الى
الارادة وهو تخصيصها بوقت دون وقت وذلك يفضي الى افتقارها
الى ارادة اخرى فان كانت تلك الارادة محدثة فيكون مفتقرة الى
ارادة اخرى ويفضي الى التسلسل وهذا محال فاذن انتهى جميعها الى
ارادة قديمة وذلك يغني عن الارادات المحدثة وهو الذي ذهبنا اليه
فان قيل لا نسلم افتقار الحوادث الى الارادة لا
ختصاصها بوقت دون وقت وانما اختصاصها بالاوقات المعينة
والجهات المتعينة لاجل الداعي وذلك في حق الباري تعالى هو العلم
بل افتقار الحوادث الى الارادة لاتصافها باحكام ليست الى

بالإرادة وهو كون الفعل تعظيماً واهانة وحسناً وقبيحاً وكون الصيغة
امراً ونهياً والإرادة لا تتصف بشيء من هذه الصفات فلا يلزم افتقارها
الى ارادة اخرى ولئن سلمنا ان بينا ان اختصاص افعال الله تعالى ببعض الاوقات دون
بعض لا بجاز يدل على انه سبحانه وتعالى مريد وبينا انه لا يجوز استناد
ذلك الى الداعي بما لا حاجة الى اعادته ثم ان سلمنا ذلك فلا نسلم ان كون الصيغة
امراً ونهياً وكون الفعل تعظيماً واهانة صفة حتى يحتاج في اختصاص الفعل
لاجلها الى الارادة وبيانه وهو انه لو كان كون الصيغة امراً ونهياً لكان
تلك الصفة اما ان تثبت لكل حرف من حروف الصيغة فيكون كل حرف منها
موصوفاً بانه امر او تثبت تلك الصفة لمجموع حروف الصيغة وهذا ايضاً
محال لانه ليس يحصل جميع اجزاء الصيغة دفعة واحدة بل اذا وجد
احدهما انعدم الثاني وما لا وجود له كيف يتصف بصفة فثبت انه ليس
كون الصيغة امراً ونهياً صفة وانه لا معنى لكون الصيغة امراً الا
ان المتكلم فعل صيغة يعلم المأمور عند سماعها منه ان يطلب منه فعلاً
فان كان صدور الصيغة عنه في وقت معين يدل على ارادة فاعله فكذلك
صدور الارادة عنه في وقت معين يجب ان يدل على ارادة اخرى وان
اكتفينا هاهنا بالداعي فكذلك في الصيغة لا فرق وهذا واضح والله اعلم

المسلك الثاني وهو انه لو كان الباري تعالى مريداً
بارادة محدثة لكان لا يخلو اما ان يكون تلك الارادة في ذاته او في محل
اخر او لا في محل والاقسام كلها باطلة اما انه لا يجوز ان يكون مريداً

بارادة محدثة في ذاته لانه لو كان قابلاً للحوادث لكان قابليته
صفة ذاتية له لكان لو كان قابليته لمعنى لاجل معنى اخر لافضى الى
التسلسل واذا كان قابليته للحوادث لذاته لوجب ان يكون في الازل
بحال يصح اتصافه بالحوادث ولو كان في الازل بحال يصح اتصافه بالحوادث
لزم صحة وجود الحوادث في الازل لانه ما لم يصح وجود الشيء في نفسه
يستحيل اتصاف غيره به فلزم منه صحة وجود شيء يكون حادثاً
ازلياً وهذا محال ولانه لو كان قابلاً لبعض الاعراض لكان قابلاً لكل
الاعراض اذ ليس عرض باولى من عرض وذلك يفضي الى ان يكون متحركاً
او ساكناً وذلك محال واما انه يستحيل ان يكون مريداً بارادة لا في
محل فلوجهين الاول وهو ان ارادة الواحد
منا لا بد وان تماثل ارادة الباري اذا تعلقت بمتعلق واحد فلو صح
وجود ارادة الباري لا في محل لصح وجود ارادتنا لا في محل لاستحالة
استبداد احد المثلين بما لا يصح على الاخر وبالاتفاق وجود ارادتنا
لا في محل محال الثاني وهو ان ارادة الله تعالى لا تخلو اما
ان توجب لغيره ان يكون مريداً او لا توجب ومحال ان توجب لانه ليس
ان توجب الحكم لشخص باولى من ان توجبه لسائر الاشخاص فلزم من ان
لو اوجد الله شيئاً مراداً لكان كل حيوان مريداً لذلك الشيء وهذا محال
فثبت ان ارادة الله تعالى لا توجب لغيره ان يكون مريداً واذا لم توجب
لمحله فارق سائر الارادات التي توجب الاتصاف بصفة المريدية

وذلك هو انها غير قائمة به وسائر الارادات قائمة به واذا لم يوجب للانسان
صفة المريدية لانها غير قائمة وجب ان لا يوجب للبارى تعالى صفة
المريدية لانها غير قائمة به لاستحالة اختصاص العلة بشخص دون شخص
وذلك بما ذكرناه واما انه يستحيل ان يكون مريدا بالارادة قائمة بغيره
فلانه يلزم ان يكون مريدا بجميع الارادات على تناقضها وتنافيها
وذلك محال وسنعود الى ابطال هذا القسم في باب صفة الكلام ان شاء الله تعالى

الفصل الثاني في ارادة الكائنات مذهب اهل الحق

ان الكائنات باسرها مرادة لله تعالى واختلفوا في التعبير عنه فبعض السلف
منع من اطلاق اللفظ بان الكفر والفواحش مرادة لله تعالى وقال لا يجوز
اطلاق ذلك كما لا يجوز ان يقال يا اله القردة والخنازير لما فيه من سوء الادب
واما الشيخ ابو الحسن رضي الله عنه فمن يطلق القول بذلك وقال ان الله
تعالى يريد الكفر ويحبه ويرضى به واما المعتزلة فانهم قسموا الحوادث
الى ما يقع فعلا للعبد وافعال البارى ينقسم الى الارادة وغيرها اما
الارادة فلا تستحق ارادة له وما عداها فينقسم كلها الى الارادة فعلى
هذا التقرير افعال الله تعالى غير مرادة له واما افعال العباد فافعال
المكلفين منهم ينقسم الى الواجب وهو مراد فعله ومكروه تركه والى المحظور وهو
مراد تركه ومكروه فعله والى المندوب وهو مراد فعله غير مكروه تركه
والى المباح وهو الذي فعله وتركه غير مكروه ولا مراد وافعال غير
المكلفين تجري مجرى المباحات في انها غير مرادة ولا مكروهة ولهم في ذلك

شبهة فما عولوا عليه ان صيغة الامر قد توجد في معرض التهديد
والتكوين والاذلال مع اتحاد هذه الجنس ولا لبس بعضها بالبعض في السماع
فيجب اختصاصها بمعنى وقع بها الفرق كما لو ثبت ذلك لم يكن فاعلها
مريدا لها لانه لا عوادك من كون الصيغة عرضا موجودا محدثا ومن كون فاعلها
قادرا حيا وقد توجد حال ما لا يكون الصيغة امرا ثم لا يخلو اما ان يكون المؤثر
فيه كونه مريدا لكون الصيغة امرا ويلزم منه صحة الامر بما لا يصح
ان يراد مثل الماضي والقديم كما ان الخبر لما استغنى عن ارادة المخبر
عنه صح الخبر عما لا يصح ان يراد ولانه يلزم ان لا يبقى فرق بين امر
الحاجب وامر الارشاد وامر الملجئ لاشتراك الكل في ان الله اراد
في كل ذلك ان يكون امرا وجاز ايضا ان لا يمتنع منا جعل الصيغة الواحدة
امرا او تهديدا او خبرا اذا اردنا ذلك بان زادني القدرة استعدادا
واذا بطل ذلك وجب ان يكون المؤثر فيه ارادة المامور به والبارى امر
كافة الخلق بالايمان والطاعة وزجرهم عن الكفر والمعصية فوجب ان يكون
مريدا للايمان وكارها للكفر من جميع المكلفين فيكون مريدا لما لا يكون
وكارها لما يكون ومما احتجوا به انها لو
كانت المعصية مرادة لله تعالى لكان العاصي موافقا لها ارادة الله
وذلك يتضمن كونه مطيعا له ولقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع
يطاع اي يقبل بالرد وذلك الشفيع وقال الشاعر
رب من انضجت غيظا صدره ... قد تمنى لي موتا لم يطع

اى لم يفعل ما اراد و مما احتجوا به قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر
وقوله وما الله يريد ظلما للعباد وقوله وما خلقت الجن والانس الا
ليعبدون وقوله سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباونا
ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا باسنا قالوا فلولا
ان قالوا باطل والا لما استحقوا العقاب عليه **ومسالك**

المستدلين من جانبنا اربعة الاولى

وهو انا نقول لو كان البارى تعالى خالقا لافعال العباد لكان مريدا
لها اذ الفاعل لا يوجد الشيء الا اذا قصد الى ايجاده وقد عرفت بالادلة
القاطعة ان البارى تعالى خالق لافعال العباد فوجب ان يكون مريدا لها

المسلك الثاني وهو انا نقول لو اراد الله من عبيده
ما لم يكن ذكره منهم ما كان ادى الى انتسابه الى الضعف والقصور لاتفاق
العقلاء على ان نفوذ الارادة في المرادات مما يتمدح به في كمال الاقتدار
واتفاقهم على ان عدم نفوذها من امارات القصور والعجز ومن اصدق
علامات العجز ان يقال الامر يجري شاء فلان ام ابى ويوكد هذه الجملة
قوله تعالى ولو شاء ربك لامن من في الارض كلهم جميعا ولو شاء لجمعهم
على الهدى وقوله ولو شاء الله ما فعلوه فثبت ان عدم نفوذ الارادة
في المراد يدل على الضعف وذلك محال على الله فان قالوا الدال على القصور
عدم نفوذ الارادة في افعال نفسه واما في افعال الغير فلا نسلم قلنا
العجز عن افعال نفسه كالمحال لان الشيء انما يكون فعلا له اذا فعله وتنجيل

ان يعجز عنه اذا فعله وقيل ان نفعله منه نفي محض وكيف يقال بانه
فعله او فعل غيره وايضا فان المتصدي للمملكة فيما بينا الوجوه من
جنوده وسراياه في مملكه ما يكرهه ولم يجد الى دفعه سبيلا كان لكونه من
اصدق الدلائل على ضعفه كذلك هاهنا فلئن قالوا البارى تعالى
قادر على تحصيل مراده بالالجاء ومعناه ان يظهر آيات وعلامات مثل
الزلزلة والغرق والخرق وتحت بطل اعناقهم لها خاضعين كما قال
الله تعالى ان نشأ ننزل عليهم من السماء اية فظلت اعناقهم لها خاضعين
وقال تعالى فلما راوا باسنا قالوا امنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين
قلت انه لا يلزم العجز ملسا وما نسلم انه لو فعل جميع ذلك لم يومنوا
اما سمعتم قوله تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى و
حشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليومنوا قال له استاذ الواسطى رحمه الله
يحتمل ان يجد الشيء اعظم انواع الضرر وكل ما يتوقاه العاقل فما يتوقاه
من مخالفته ثم تجد كثيرا من العقلاء يهلكون انفسهم بالخنق والغرق
لما نالهم من اراد في مكروه وذلك يبطل ما قالوه ولان من الناس من يعظم
الفتنة حتى يحتمل كل انواع العقوبة ولا ينقاد لغيره وقد روى
ان الله تعالى ياتي بابليس يوم القيامة فيوقفه على شفير جهنم فيقول
له ان سجدت لادم في هذا الوقت ادخلتك الجنة قال فيتهوى للسجود و
يرمي بنفسه الى النار ويقول نار ولا عار ولانه اذا اظهر الله تعالى
هذه الامارات الهايلة فلا يخلو المضطر عند ذلك الى الايمان اما ان

يكون جاهلا بالله او عالمًا به فان كان جاهلا به فكيف يعلم ان هذا العذاب
من جهته فانه يندفع عنه العذاب لو امن وان كان عالمًا بالله تعالى فلا حاجه
الى الكابه واضطراره ولانه يلزم ان يكون البارى تعالى ملجا الى فعل الحكمه
والصّواب لعلمه بانه لو فعل القبيح لخرج عن الالهيّه وليستحق اللوم
فلا يكون البارى تعالى مستحقا للمدح والشكر على فعل اصلا وذلك كفر
صراح ولانه لو كان البارى تعالى مستحقا للمدح لالجائهم الى الايمان لكان
يجب على اصولهم ان يلجيهم الى الايمان وان كانوا لا يستحقون الثواب عليه
ليكون ذلك خلاصا لهم عن عقابه ويحصل لهم ما لا يستحقوه من الاعواض
على الالام ويدفع بما يستحقه من الفضل لانه اذا علم بعد ان لو فعل المنزلين
فلابد وان يلجيه الى الايمان يحصل له ادنى المنازل واما ما استزوجوا
اليه من الايات فنقول لهم لم لا يجوز ان يكون المراد بقوله ان نشا ننزل
عليهم من السما فظلت اعناقهم خاضعين يومنون عند روية الايات
الهايله ونحن لا ننازع في ذلك وانما النزاع في قولكم ان كافتهم لو ا
ضطروا الا امنوا فان سلمنا ان المراد بذلك كافة الخلق لكنا نقول
المراد بذلك انه يسلب قدرهم ويفعل الخضوع فيهم ثم وان سلمنا
انهم لابد وان يختاروا الايمان اذا راوا الهايلة لكن ذلك الايمان لا
ينفعهم ولذلك لا ينفع الكفره مايرونهم يوم القيمه قال الله تعالى
اسمع بهم وابصر يوم ياتوننا وانما ينتفعون به ان لو امنوا
طايعين مختارين واذا كان كذلك فلو الجا الخلق الى الايمان عبثا

لا فايده فيه ولان الايمان الواقع مع الالجا اما ان يكون وقوعه منهم
على سبيل الطوع والاختيار فلم ان يلجا الكل اذ لذلك الا انه كان
للطف الذى لا يجوز تركه او لا على وجه الاختيار مع ان الله تعالى
اراد ذلك منهم على وجه الطوع فقد الالجا الى الضعف والقصور
تبارك الله تعالى عنه

المسلك الثالث

وهو ان نقول اجمعت الامة على ان الحالف عليه اذا قال والله
لاقضين حقك غدا ان شا الله تعالى وان اراد الله تعالى ثم مضى ذلك اليوم
ولم يقضى دينه فانه لا يحنث ولولا ان الله تعالى اراد انه لا يقضى لزم
الحنث قالوا ان صيغه ان شا الله ما وضع لحقيقه الشرط وانما
وضع لقطع الحلف عن النفاذ وليعلم انه في ذلك شاك متردد قلنا
هذا باطل لان العلما كما اجمعوا على ان الحنث لا يحصل في الصوره
المفروضه فقد اجمعوا على ان الحنث انما لم يحصل لانطوا قصه
المشيه عن الحالف وكل من شرط هذه المسئله شرط معها ان العله فيه
ما ذكرناه والنزاع فيه كالنزاع في نفس الحكم فان قالوا لم لا يجوز ان
يكون المراد بصيغة ان شا الله اى ان شا لطفا يقع في اليوم فاذا انقضى
اليوم ولم يقع الاداء علمنا انه ليس في المعلوم عند الادا ذلك اللطف
قلنا هذا باطل لان هذه الصيغه قد تصدر من العوام الجاهل
الذى لم يخطر بباله معنى اللطف فكيف يحمل منه على ذلك ثم يلزمهم ان
يحنث من على دينه لصريح الاراده وذلك باجماع الامه باطل ولان

الصيغه الصادره من الحكيم غير مقيدة بمشية شي دون اخرى فوجب
اجراوها على ظاهرها اذ لو جاز تقييدها لجاز تخصيص التوكيل المطلق
والاقرار المطلق ببعض الاوقات وفي بعض الاشيا وذلك بالاجماع
باطل **المسلك الرابع** انا نقول اجمعت الامة على اطلاق
كلمة لا يستقيم العقل من هنا وهو قولهم ما شا الله كان وما لم يشا لم يكن وهذا
هو ترجمة مذهبنا فان قالوا لا يجوز حمل هذه الكلمات على حصول البعض
مراداته دون البعض قلنا لا لانا نعلم ان المسلمين انما يطلقون ذلك في
معرض الثنا على الله تعالى وتعظيم سلطانه وذلك لا يحصل الا عند
حصول جملة المرادات الا ترى انه لا يجوز تعظيم شان الواحد منا
وتفخيم سلطنته واستيلائه اذا حصل بعض مراداته وايضا فلان
المسلمين قد اطبقوا على اطلاق هذه اللفظ عند حدوث افعال مخصوصه
من العباد من قتل بعضهم بعضا وهزيمة جند جندا فكيف يجوز
تخصيص ذلك بحصول لحصول من افعال نفسه فان عارضونا بقوله تعالى
استغفر الله تعالى من جميع ما كره الله قلنا سنبين هاهنا للفظ ان
لا يحمل على الساهر لانه نسبة الامة الى الزلل وقد بينا انه لا
يجوز حمل قولهم ما شا الله كان على حصول البعض من مراداته فلم يبق الا
ان يحمل الكراهية هاهنا على النهي واستعمال لفظة الكراهية فيما
المراد منه النهي سايغ فيكون معناه استغفر الله من جميع ما نهى
الله عنه **واما الجواب** عما احتجوا به من الامر

انما صير امرا بارادة المامور به فنقول هذا بنا منهم على ان امر الله تعالى
وخطابه صيغ وعبارات وحروف واصوات وذلك عندنا باطل على
ما سنوضحه ان شا الله تعالى عن انا وان ساعدناهم على ذلك فلا انا
نقول لم لا يجوز ان يكون صيغة الايجاب تتميز عن صيغة الاباحه
بارادة كون الصيغه ايجابا وقولهم يلزم منه صحة الامر عالما بعدم ان
يراد قلنا الامر بالمحال عندنا جايز على ما سنبينه وعلى ان
ذلك لا يدل الا على كون المامور به مما يصح ان يراد فاما ان يدل على
كونه مرادا فكلا وقولهم يلزم ان لا يبقى فرق بين امر الايجاب و
امر الاباحه قلنا لم لا يجوز ان يفارق الايجاب الندب باستحقاق
العقاب بترك احدهما دون الثاني ويفارق المندوب الاباحه باستحقاق
الثواب على فعل احدهما دون الثاني وقولهم يلزم ان لا يمتنع ان يكون
الصيغة الواحدة امرا تهديدا اذا وجد فيها ارادتهما
قلنا اما على مذهب شيخنا ابي الحسن رضي الله عنه فهذا غير
لازم لان عنده ارادة الضدين ضدان وهو لعله نظر لان الجاهل
بضاد شيئين يتصور منه ارادة اجتماعهما ولو كانت الارادة
بالشي تضاد ارادة ضده للزم ان تضاد تلك الارادة نفسها وهو
محال ولان من امر غيره بضدين على التخيير لابد وان يصح منه
ارادة ايهما وان لزم استحالة كون المامور به مرادا وذلك
بالاتفاق احتاجوا لا بمن رجع الى دواعي المريد اذا العاقل

لا يتاتى منه اراده اتصاف الجسم الواحد دفعة واحده بالسواد
والبياض مع العلم بتضادهما فكذلك في مسلتنا ثم ان سبحانه
الجنس اورد صورا تحقق فيها للامر بالشي مع عدم ارادة المامور
به من ذلك انا لو اخبرنا ظلام امته وقال امرته ولا يمتثل
جنان واحضرت عليها تردعليك ولو امرته لعشر حضار ثم حطط
عنه خمسا الطاعة في الخمسة الباقيه وغرض الرب الطاعة في الخمسة
منه فقد تحقق ههنا الامر دون الاراده ومن ذلك ان سلطان الوقت
لو نهى ان الواحد يجمع العبيد لقتاله ومن عند الملك تسارع عسكر
الرجل الى موافقته في المضار والمشاق واذا احضر الملك الرجل
وهم بقتله فقال الرجل متعذرا بان عبيدي لا يطيعون امري فقال
الملك مرهم عندي بامر فان اطاعوك سلكت ذلك وان خالفوك قبلت قولك
فاذا قال الرجل لعبده والحاله هذه افعلوا كذا فلا نسترتب انه
يريد مخالفتهم مع انه وجه الامر نحو العبيد فان قالوا ما ذكرتموه ليس
بامر وانما هو امتحان قلنا لو لم يكن لغرضا لما تمهد عذره عند
الملك ولان العبيد قد فهموا امر سيدهم الامر بذلك فلو جاز ان يقال
انه ليس بامر جار مثله في كل الاوامر حتى انه لا يوجد في العالم
امر حقيقي ومن ذلك ان الواحد منا اذا اخبر غيره انه لا يطيع
امره اذا امره ثم امره فانه لا يريد طاعته اذ العاقل لا يريد تكذيب
نفسه ومن ذلك ان الله تعالى امر ابراهيم بذبح اسماعيل عليهما السلم

ثم نسخ ذلك الامر قبل الذبح فنعلم انه حين امر بالذبح ما كان مريدا
له وهو يدل لاتحاده في كتب الاصحاب واما الجواب عما
احتجوا له بانا لو امرناه يلزم ان يكون العاصي مطيعا لله تعالى فنقول
لو كان صدور المراد ممن هو دونه له يريد طاعة لكان الواحد منا
مطيعا للسلطان اذا فعلنا ما هو مراده وان لم نعلم ان ذلك مراد
السلطان اذا فعلنا ما هو مراده وان لم نعلم ان ذلك مراد ولانه
يلزم ان يكون مطيعين لانفسنا اذا فعلنا ما نريده ولانه لو كان
موافقة المريد في ايقاع مراده طاعة له لكان موافقته في
ارادته طاعة له ومعلوم ان الله تعالى يريد موت الانبيا وبقية
الشياطين فينبغي ان نكون مطيعين لله ان اردنا ذلك والتحقيق
ان الطاعة انما تتحقق عند موافقة الامر الا ترى انه يقال
فلان مطيع الامر ولا يقال مطيع الاراده ويقال الرعية
طائعة امر سلطانها ولا يقال طائعة ارادة سلطانها
وذلك اظهر من ان يحتاج فيه الى الاستدلال فاما قوله تعالى للظالمين
من حميم ولا شفيع يطاع فان لفظة الطاعة فيه لا بد من تاويلها
لانه لو حمل على ان يكون موافقة الشفيع في شفاعته طاعة له
وذلك باطل بالاتفاق فعلم ان لفظة الطاعة ههنا مجاز
وانها مستعارة من الاجابه واما قول الشاعر
رب من انضجت غيظا صدره فانه لا بد من تاويله لان الموت

من فعل الله تعالى والطاعة لا تجوز عليه ولان موافقة المتمنى لا
يكون طاعة له فلابد وان يكون المراد بقوله لم يطع لم يجب واما
قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر فقد قال اصحابنا ان المراد
به جملة العباد اذ لا صيغة للعموم عندنا بل المراد منه البعض
فنحمله على المومنين والذي يوضح ذلك ان معظم اي القران
المشتملة على اضافة العباد الى الله تعالى المراد بها المكلفون بالا
ضافة اليه وهم المومنون وهذا هو الجواب عن استدلالهم
بقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد واما قوله سيقول الذين
اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباونا فقد قال سحنون رضي
الله عنه ان الكفار ما كانوا عالمين بالله ومن لم يكن عالما بالله كيف
يكون مستيقنا في قوله تعالى ولو شاء الله ما اشركنا اذ العلم بمشية الله
تعالى فرع على العلم بوجوده بل صدر ذلك منهم على طريق
الاستهزاء والاستخفاف بما سمعوه من النبي صلى الله عليه
من قولهم ان الامور كلها بمشية الله فلذلك رد الله عليهم
والدليل عليه انه وبخهم على التكذيب بذلك فقال كذلك كذب
الذين من قبلهم وقال ايضا ان يتبعون الا الظن اي لم يصدر منهم ما قالوه
عن علم ويقين واما قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
فقول الجبائية ظاهره عدم ذكر الارادة والامر وليس اضمار الارادة
فيه باولى من اضمار الامر فنحمله على ما يوافق مذهبنا وهو الذي

قاله بعض المفسرين من ان معناه ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
الا لامرهم بالعبادة وايضا فاللام المذكورة في الجن والانس ليست
للاستغراق كما هو مذهب سيبويه والمبرد وغيرهما لان
من قال شرب الماء ولبس الثوب لا يلزمه ان يكون قد شرب جميع المياه
ولبس جميع الثياب بل هو موضوع لتعريف الجنس ونحن نحمله على
الجنس بالنسبة الى المومنين وان سلمنا انه للاستغراق الا
انه لا بد من تخصيصه بالصبيان والمجانين فان الباري تعالى
ما خلقهم للعبادة فاذا جاز لهم حمل تلك الصيغة مع عمومها
على العقلاء جاز لنا ان نحملها على المومنين لما سبق من الادلة
العقلية والسمعية والله اعلم واحكم بالصواب

الباب الرابع

في صفة الكلام وفيه فصول

الفصل الاول

في قدم القول مذهب اهل الحق ان كلام الله تعالى ازلي اول الوجود
وهو ليس بحرف ولا صوت بل هي دلالات عليه واختلفوا في
انه هل يوصف في الازل بكونه امرا ناهيا فمنع عبد الله بن سعيد
القلانسي من ذلك وقال انما يتصف بهذه الصفات اذا خلق
المكلفين وافهمهم ما اراد ان يفهمهم من كلامه حتى انه اذا فهم
المخاطبين ايجابا او ندبا اتصف كلامه حينئذ بكونه امرا وان
افهمهم تحريما او تنزيها اتصف بكونه نهيا ولهم تردد في انه

هل يتصف في الازل بكونه متكلما آمرا ناهيا ذهب شيخنا رضي الله عنه
الى ان الكلام القديم لم يزل آمرا ناهيا مخبرا خلافا لما المعتزلة
فقد اتفقوا على انه لا يرجع الى الباري حقيقة صفة من كلامه
وانما معنى كونه متكلما وقوع الكلام على حادثه ولا فضل
ذلك بين خلق الاجسام وساير الاعراض وبين خلق الكلام ثم انهم
تعددوا في [illegible] فالنظام ذهب الى ان الكلام جسم لطيف يخلقه الله
في الهواء ويوصله الاسماع ثم عنه في ذلك روايتان مرة يقول ذلك
الجسم يصادف المسامع فيسمع ومرة يقول بل اجزاء الهواء تتشكل
بشكله ويحدث في الهواء منه اعداد على شكل واحد واذا سمع
طايفة كلاما واحدا فذلك لانه يقرع اذا كل واحد يتشكل بشكل و
الاكثرون على ان كلام الله تعالى عرض يخلقه في محل وهو لاء اتفقوا
على اطلاق القول بانه مخلوق الا محمد بن شجاع فانه منع من ذلك قال
لان المخلوق ينبي عن كونه موضوعا كذبا بدليل قوله تعالى وتخلقون
افكا وقوله ان هذا الا اختلاق وليس [illegible] الكرامية
فقد ذهبوا الى ان كلام الله تعالى هو القدرة على القول [illegible]
قالوا كلام الله قديم واما قول الله فحدث اتفقوا على انه لو [illegible]
في ذاته تعالى ان لم يكن [illegible] للقايلين بحدوث القول شبهة منها انهم
قالوا لو كان كلام الله تعالى قديما لوجب ان يكون في الازل امرا ناهيا
بلا مامور ولا منهي فيكون تكليفا للمكلف ولان لو احدنا لو

احدنا نامر وينهى من غير مامور ولا منهي لكان ماعبثا او هاذيا وذلك
على الله تعالى محال ومنها انهم قالوا لو كان الباري متكلما لم يزل قايلا الم
تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل وانا ارسلنا نوحا الى قومه فتلك
امة قد خلت لها لكان مخبرا عن مضى لم يمض فيكون كذبا وذلك على
الله تعالى محال ومنها انهم قالوا اجمعت الامة على ان السور المتعدده
كلام الله تعالى ولا سبيل الى اثبات قرانين احدهما الكلمات والسور
الموصوفة بالحدوث والاخر الكلام القايم بذات الباري لان الا
جماع منعقد على بطلان هذه المقالة واتفقوا على ترك [illegible]
من قال يا رب طه ويا رب ياسين وذلك كله يدل على ان القولين محدث

والمعتمد في اثبات قدم القران

ان نقول لو كان كلام الله تعالى محدثا لكان اما ان يقوم به او بغيره
او لا في محل ومحال ان يقوم به او لا في محل كما ذكرنا في باب الاراده
ومحال ان يقوم بغيره لانه لو كان متكلما بكلام يخلقه في
غيره لكان متكلما بكلام هو منا مع كوننا متكلمين به لما
اوضحناه فيما سبق ان افعال العباد كلها مخلوقة لله وذلك
محال ولانه لا معنى للكلام عند المعتزلة الا اصوات مخصوصة
فلو كان متكلما بكلام يوجده في غير ذاته جاز ان يكون مصوتا
بصوت يوجده في غير ذاته اذ ليس للكلام مزية على سائر الا
صوات ولزم ان يكون الباري تعالى مصوتا بالرعد والانهار واصطفاق
الرياح

تعالى الله عنه علوا كبيرا ولانه لو جاز ان يكون متكلما بكلام يوجده
في غيره جاز ان يكون اسودا وابيضا وعاجزا ومتحركا اذا خلق
هذه المعاني في غيره وذلك كفر صراح لانه لو كان المرجع بكونه
متكلما الى انه فاعل الكلام لاستحال العلم بكونه متكلما الا بعد
العلم بكونه فاعلا له وذلك باطل اذ نحن نقطع بان من صدر عنه
الكلام فهو متكلم وان لم يخطر ببالنا انه فاعل له وليس بفاعل له و
يلزم منه ان يكون العلم بكونه فاعلا ضروريا كما ان العلم بكونه
متكلما ضروري وكل ذلك بالاتفاق باطل ومما ذكره شيخنا رضي
الله عنه ان قال كلام الله تعالى لو قام بجسم من الاجسام لاستوى لكل
المحل من اخص اوصافه نعت لان الحركة اذا قامت بجسم فانه يستحق
منها اسم المتحرك وليس ذلك لان الجسم فعلها او ملكها اذ قد يتحرك
من لا يكون فاعلا ولا مالكا ولا لانها اوجبت له حالة لان الجسم
قد ينعت بالسواد والبياض مع انه لا يرجع منه عندهم الى المحل
حالة فلم يبق الا ان يكون لقيامها به والعلة واجبة الاطراد فيلزم
انه لو قام كلام الله تعالى بجسم ان يكون المتكلم ذلك الجسم لا غيره وهذا
واضح فان قيل هذا باطل بما اذا خلق الله شيئا
او خلق رزقا او حيوة او موتا او نعمة او احسانا فان الخالق
والرازق والمحيي والمميت والمنعم والمحسن هو الله تعالى والانسان
اذا اثبت كتابة في محل او فعلا او كسرا او جرحا او ظلما فان الكاتب

٤٢

والفاعل والكاسر والجارح والظالم ذلك الانسان ولا يرجع
منها الى المحل وصف وكذلك العلم يقوم ببعض اجزاء الجملة ثم
استحق الجملة اسم العالم فلم لا يجوز او جبنا رجوع جميع اوصا ف
المعنى الى المحل واما الذي اوجبنا رجوعه اليه هو الوصف الخاص
وكون الشيء مخلوقا او رزقا او انعاما او احسانا او فعلا او
ظلما ليس من خصوصه الا ترى ان الرزق عبارة عما ينتفع الا
نسان به ثم قد يكون حيوة ومرة يكون قدرة ومرة يكون علما وسمعا
وبصرا ومطعوما ومشروبا وكذلك المخلوق قد يكون لونا و
طعما ورائحة والكتابة قد يعني بها حركات يد الكاتب وقد
يعني بها حصول اجزاء الحبر على الكاغد على ترتيب مخصوص وكذلك
مما يرجع من خواص اوصافها الى المحل اسم جاز فيما لو قلنا
ذي يستحق بفعل الخلق والرزق اسم الخالق والرازق فلان الخالق
والرازق هو القادر على الخلق والرزق وهو موصوف بالقدرة
واما الكاتب فانما يستحق هذا الاسم لما قام به من العلم بتركيب
الحروف على وجه مخصوص والارادة لذلك والحركات التي يفعلها
حالة الكتابة واما حصول الكتابة في الكاغد فمعناه تسويد بعض
الكاغد ولا شك في رجوع الاسم من اخص اوصافه الى محله اذ
يقول له اسود واما الظلم فهو ايضا اسم عام لانه قد يكون قتلا
ومرة يكون ضربا وغير ذلك ثم ان عني به حركات الظالم وارادته

الغايه المستعقبه للالم في غيره بمجرى العاده فذلك قايمة و
يرجع منها الى محله الاسم واما الموجود في المظلوم والمجروح
فليس هو الا الالم ونفر عنه اللذة ولا اشكال في انه يرجع من اخص الا
وصافها الى محلها اسما واما العلم القايم ببعض اجزاء الحي فان
عندنا لا نطلق اسم العالم بالحقيقه الا على كل الاجزاء واما على
سائر الاجزاء فبالمجاز كما يقال للزنجي انه اسود مع ان باطنه ليس
باسود فقد اتضح هذه الطريقه واندفعت المعارضات عنها

اما الجواب عما احتجوا به

اولا من ان الامر في الازل بلا مامور يكون عبثا فنقول اعلم ان عبد الله
ابن سعيد ارتكب من قوة هذه الشبهة مذهبا ضعيفا وهو ان كلام
الله تعالى لا يتصف في الازل بكونه امرا ولا نهيا واعلم ان ما ذكره
فاسد من وجوه الاول ان كل ما خرج عن ان يكون امرا او نهيا
وخبرا او استخبارا فانه لا يعقل في العقل كونه كلاما الثاني
وهو ان كون الكلام امرا ونهيا ان كان لذاته لزم ان يكون امرا ابدا او
الفاعل لا يقدر على جعل الذات على صفة الا اذا قدر على الذات
فيلزم ان يكون الكلام القديم مقدورا وهذا محال او لمعنى
وذلك المعنى ان كان قديما لزم منه ان يكون الكلام في الازل امرا
وان كان محدثا فاما ان يكون قايما بالكلام فيلزم منه قيام المعنى
بالمعنى او قايما بذات الباري تعالى فيلزم منه قيام الحوادث به او

يوجد مما نا على الباري تعالى وحينئذ تكون نسبته الى كلام الباري
تعالى كنسبته الى كلام البشر فلو اوجب لكلام الله تعالى ان يكون
امرا لاوجب لكل كلام ان يكون امرا او ذلك محال فان قالوا اذا خلق
الله تعالى المامورين وخلق فيهم فهم الايجاب او التحريم من كلامه
فحينئذ يتصف الكلام بانه امر او نهي وليس المامور والمنهي
انما يفهمان الايجاب والتحريم من الكلام لو رأى ان القديم لما
لم يكن ايجابا وتحريما لم يعقل منه ذلك واذا كان كذلك فلا بد وان
يكون كلام الله تعالى ايجابا وتحريما قبل ذلك والا لزم ان يكون الشيء
علة لما هو علة له وذلك محال

والجواب الصحيح

ان نقول كما ان العلم في الازل متعلق بالشيء حين وجوده فكذلك
امره متعلق به حين وجوده فكذلك امره متعلق بالشيء حين وجوده
فيه مامورون بالامر الذي توجه نحو المعاصرين لرسول الله صلى الله
عليه وسلم وان لم يكونوا في ذلك الوقت موجودين وكذلك لو ان
انسانا او وقف ضيعة على اولاده واولاد اولاده الى ما تناسلوا
فانه يثبت موجب كلامه على من سيوجد مثل توجهه على الموجو
كذلك ها هنا وما ذكروه من ان الامر بلا مامور عبث فنقول الشي
انما يوصف بكونه سفها عبثا اذا كان يحسن ان يقال بانه لو وقع
على وجه كان حكمه ولو قدر وقوعه على خلافه كان سفها ونحن
قد فرغنا عن اقامة الدليل على قدم كلام الله تعالى ونظيره

من اكتسب العلم بالفواحش فربما يكون اجتهاده في طلب ذلك العلم سفها
والبارى تعالى عالم به ولا يعد ذلك سفها وقال السبحا رضى الله عنه
الانسان قد يحدث نفسه باشيا ويردد فكره في اشيا وهو كلام النفس انما
عند اهلها اسم حروف واصوات خفية مع انه لا يسمعه سامع
ولم يكن عبثا فكذلك هاهنا واما الجواب عما احتجوا به ثانيا
من انه يلزم من قدم كلام الله تعالى ان يكون خبره كذبا من قول الفقها
على ان البارى تعالى في الازل كان عالما بان العالم سيوجد ولما احدثه
فانه يعلم وجوده وذلك لانا قد لا يجب تغير في علمه فلم لا يجوز
ان يكون كلام الله تعالى قبل وجود الاشيا خبرا عن انه سيوجدها
واذا وجدت فانه يصير بعينه خبرا عن انها وجدت من غير تغير
وايضا فلان الله تعالى قال سيهزم الجمع وقال لتدخلن المسجد
الحرام وقال ستدعون الى قوم اولى باس وكل هذه امور اخبر الله
عنها بكلم الاستقبال مع انها قد وجدت الان واذا جاز ان يكون الخبر
عن اشيا سيوجد لا يكون كذبا بعد مضى ذلك الشي لم لا يجوز ان يكون
الخبر عن اشيا كان لا يكون كذبا قبل وقوع ذلك الشي واما الجواب
عما احتجوا به ثالثا من ان الامة مجمعة على ان
السور كلام الله تعالى فنقول انما يصح اطلاق القول بانها كلام الله
تعالى من حيث انها دلالات عليه كما انه يسمى المقدور قدرة و
المعلوم علما لدلالته عليها وكما انه يقولون الرحمن مستو من الرحمة

والرؤف مشتق من الرافة وانما عنوا به هذه الالفاظ لانها هو مدلول
اسم الرحمن فكذلك هاهنا وقولهم لا سبيل الى اثبات قرانى ولنا هذا
باطل لان النبي صلى الله عليه وسلم سمى المصحف قرانا فقال لا تسافروا
بالقران الى ارض العدو وسمى صلوة الفجر قرانا فقال ان قران الفجر كان
مشهودا وقال حسان بن ثابت ضحوا باشمط عنوان السجود
به يقطع الليل تسبيحا وقرانا اى وقراة ودعواهم اجماع
السلف اطلاق القول يا رب طه ويا رب ياسين فذلك ممنوع
ولئن صح فنحن نعلم انهم من اشد الناس على القائلين بخلق القولين واعلم
ان جماعة من ضعفا العقول ان يكونوا لاجل هذه الشبهة مذ
هبا لا يليق بالعقلا وهو انهم يعتقدون قدم الحروف والاصوات
والرقوم والكلمات وهذا مذهب فاسد لان الاصوات مبتدا
ومنقطع وكذلك الحروف متواليه متعاقبة ولا يوجد منها
اثنان دفعة واحدة فمع هذا كيف يعتقد قدمها وهذا المذهب
في اعلى مراتب العلوم الضرورى وبالله تعالى العون والتوفيق

الفصل الثاني في الحكاية

والمحكى مذهب اهل
الحق ان القراة راجعة الى اصوات القارى وذلك مخلوق فيه
والمقرو كلام الله تعالى وهو قديم والقراة والمقرو بمثابة
الدال والمدلول وكما انه لا يلزم من قيام المدلول بالدال ان يلزم قيام
المقرو بالقارى وهكذا نقول في الكتابة والمكتوب والحفظ
والمحفوظ

وهكذا نقول في حكاية المرء كلام غيره او يروي شعر غيره
ان الموجود انما هو الحكاية والانشاد واما المحكي والمنشد
فقد يفنى وينصرم وهذا مذهب الجمهور من المعتزلة الا ابو
الهذيل والجبائي فانهما قالا اذا قرا القارئ اية من القران
فقوم به قراته ويوجد مع قراته كلام الله تعالى قائما بالقارئ
وكذلك يوجد كلام الله تعالى مع الكتبة حالا في المصحف وكلام
الله تعالى ليس هو القراءة والكتابة بل هو معنى غير الرقوم و
الاصوات يوجد معها ثم قالا لو قرا الف قارئ اية واحدة
فانه يوجد في كل قارئ تلك الاية الواحدة والقائم بزيد
هو القائم بعمرو ولو انكف قارئ عن القراءة انتفى عنه كلام الله تعالى
والذي انتفى عنه بعينه موجود قائم بسائر القراء ومعرفة
هذه المقالة تغني عن الجواب عنها وبالله التوفيق والتعويل

الفصل الثالث في ان كلام الله

صدق اتفق المسلمون على انه يستحيل ان يكون خبر الله كذبا وقالت
المعتزلة في ذلك وزعموا ان ذلك جائز الا انه سبحانه وتعالى
لا يفعله لانه لو فعله لكان سفيها مستحقا للوم والتوبيخ والذم
خارجا عن حد الالهية وهو النظام منهم بان الله تعالى قادر
على ان يخرج نفسه عن الالهية وذلك كفر واحتج امام الحرمين
رضي الله عنه على استحالة الكذب على الله تعالى فان قال نحن نعلم

ضرورة ان العالم بالشيء يمكنه ان يخبر عنه في النفس خبرا صدقا
ونعلم ايضا ان الخبر لو وجد يستحيل ان يكون صادقا وكاذبا دفعة
فلو كان الباري تعالى كاذبا لاستحال ان ينفي ذلك الخبر الكذب لانه
قديم والقديم لا ينعدم وذلك يفضي الى استحالة ان يخبر الباري
تعالى عما هو عالم به خبرا صدقا وذلك مما يعلم بطلانه ضرورة
فان قالوا انكم تدعون العلم الضروري بان العالم بالشيء يمكنه
ان يخبر خبرا صدقا عنه مع ان العلم باصل كلام النفس من ادق
الاشياء قلنا اثبات كلام النفس ليس من قبيل النظريات بل من
قبيل الضروريات وهو الذي يجده المومن في نفسه اذا اراد ان يامر
عبده بشيء من اقتضا الفعل عنه في النفس ولم ينازع في هذا
المعنى احد انما النظر في ان هو اصطلاح الفرق بينه وبين العلم والارادة
وذلك لا يقدح في غرضنا. **الفصل الرابع**
في المحسن والقبيح اعلم ان لفظ الحسن يطلق بالاصطلاح على ما يوافق
غرضه والقبيح على ما يخالف غرضه فعلى هذا قد يكون الشيء الواحد
حسنا في حق انسان قبيحا في حق غيره ويطلق على صفة الكمال
والنقصان فيقال العلم حسن والجهل قبيح ونعني بالكمال وجود
شيء للشيء من شانه ان يكون له اما لجنسه او لنوعه او لعينه
ويطلق الحسن ايضا على ما لم يمنع منه فاعله والمباح على هذا
المعنى حسن وكذلك افعال الله تعالى ويطلق على ما ورد الشارع

بالثناء على فاعله والتعظيم له واستحقاقه الثواب عليه وفي مقابلته
القبيح فانه الذي ورد الشارع بذم فاعله واهانته واستحقاقه
العقاب والمبالغ على هذا التفسير لا يكون حسنا واذا عرفت ذلك
فاعلم ان مذهب اهل الحق انه ليس للحسن ولا للقبيح بالتفسير الاخرين
صفة بل هو مجرد تعلق الخطاب الشارع به فاذا ورد الاذن
بالفعل سمي حسنا واذا ورد النهي عنه سمي قبيحا وذهب الجمهور من
الفرق الضالة ان حسن الاشياء وقبحها لصفات ذاتية فيها وقسموا ذلك
الى ثلاثة اقسام القسم الاول ما يدرك حسنه وقبحه
بضرورة العقل كحسن العلم بالله وحسن شكر المنعم وحسن الصدق النافع
وقبح الكذب الضار القسم الثاني ما يدرك بنظر العقل كالعلم
بقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع ومنه ما لم يعلم حسنه
وقبحه الا باخبار الشرع عنه وذلك كحسن اربع ركعات في الظهر
ووجوب الصوم في رمضان دون سائر الشهور وقبح شرب القليل
من الخمر في شريعة نبينا عليه السلام دون شريعة موسى وعيسى كما امر
الشارع به فلا بد وان يكون ذلك الفعل في نفسه حسن والا قبح منه
الامر به وكذلك لولا القبح في المنهي عنه والا لما ورد النهي
عنه وذلك الخلاف بان نعلم جهة الحسن والقبح فيه على التفصيل
او لم نعلم ولهم على ذلك شبه منها ان قالوا
الواحد منا اذا قصد تحصيل شيء واستوى عنده الصدق والكذب

فيما يرجع الى تحصيله كما لو قيل له ان تعال لو صدقت اعطيناك
دينارا او لو كذبت اعطيناك دينارا فهو يعلم قطعا انه يختار الصدق
على الكذب فدل على ان الصدق حسن لنفسه ومنها ان قالوا
اذا راى الملك المطلق ضعيفا مشرفا على الهلاك فان طبعه يميل
الى انقاذه وليس يحصل له رغبة في الثواب اذ ربما كان ذلك
الملك ملحدا لا يدين به ولا الثناء والمجازات اذ ربما كان
الضعيف اعمى لا يعرف الملك فيكون طمع الملك في شكره ولا ايضا
لاجل انه لو لم ينقذه لانه ربما يعاب بذلك فعلمنا انه انما
اقدم على انقاذه لحسنه ومنها ان قالوا لو كان
الحسن والقبح شرعيا لصح ورود الاذن بشتم الله تعالى و
الكفر به وقتل اوليائه وتعظيم اعدائه وتبجيل فرعون وابي جهل
والاستخفاف بمحمد وموسى عليهما السلام ولما لم يجز ذلك دل على انه
قبيح لنفسه والمعتمد في المسألة ان نقول لو كان
الحسن والقبح لافتقر الموصوف به الى امر لاجله اتصف
والا لم يكن اتصافه به اولى من اتصافه بغيره واتصاف غيره
به وذلك اما ان يكون راجعا الى الفعل او الى الفاعل ولا يجوز
ان يكون راجعا الى الفعل من حيث الاجمال والتفصيل
اما من حيث الاجمال هو انا اذا اعتبرنا الحال
اجملنا ان يكون الشيء علة لغيره لان المعلول يستحيل ان يكون

موجوداً والسائر العالمين بالحال حتى نقول بان العلة توجب الحال فالسد
طريق التعليل واذا ابطلنا الحال فقد بينا فيما مضى ان الوجود هو نفس
الذات وما زاد عليه فهو من قبيل الاحوال فالحسن والقبح اما ان
يعللا بالذات وحدها فيلزم ان يكون كل موجود موصوفاً اما بالحسن
او بالقبح حتى لا يختلف في ذلك شيئان او يعلل بالاحوال الزائدة على
ذواتها وذلك ايضاً محال لما بيناه من ان الحال يستحيل ان يكون موجباً
او علة او يعلل بالذات والحال فيكون العلة مركبة وقد بينا ان ذلك
محال ولنا من حيث **التفصيل** وذلك لانه لو كان الحسن او
القبح نفساً للافعال لامر راجع اليها لكان لا يخلو اما ان يكون لنفس
الفعل او لامر لازم له او لامر غير لازم له ومحال ان يكون لنفس الفعل
لان المتماثلات في الحقيقة قد تختلف في الحسن والقبح كالسجدة
الواحدة فانها تكون حسناً اذا قصد بها عبادة الله تعالى ونصب
بعينها قبيحة اذا قصد بها عبادة الصنم وكذلك شرب القليل من
الخمر قبيح في شريعة نبينا وليس بقبيح في سائر الشرائع وكان
تزويج الاخت اخاها حسن في زمان آدم وقبيح في زماننا هذا وكذلك
القتل يكون حسناً اذا كان قصاصاً وهو بعينه قبيح لو كان ظلماً
ولو كان الحسن والقبح ليس للذات والمانع ذلك وايضاً فلانه يلزم ان
لا يبقى الفرق بين ما اذا صدر عن انسان كلمة الكفر عن الاعتقاد
وبين ما اذا صدر عنه على الحكاية وايضاً فلانه يلزم اتصاف الذوات في العدم

بصفة القبح والحسن ويلزم ان لا يستحق المرء بفعل الحسن والقبيح
لا ثواب ولا عقاب وهذه الكلمة كما دلت على استحالة تعلل الحسن
والقبح بالذات فهي بعينها تدل على استحالة تعليلها بصفة لازمة
للذات فان قيل لم لا يجوز ان يكون علة حسن الشي وقبحه
صفة حاصلة عن صفة ذاتية بشرط الوجود قلنا هذا باطل
من وجوه **الاول** هو ان كون صفة الذات موجبة
للصفة التي هي علة الحسن والقبح اما ان يكون من قبيل الواجبات فيلزم
ان يوجبه حالة العدم لان الصفة بمجردها تعينها على صفة
الوجود وان يختلف احكام المتماثلات في ذلك على ما وضحناه
والدليل العام لكل ذلك علمنا انه لا بد من انضمام امر اخر الى صفة الذات
حتى توجبها هي علة الحسن والقبح وذلك الامر ليس هو الوجود لا يخلو
اما ان يكون الوجود موجباً لكون صفة ذاتية موجبة للصفة التي
هي علة الحسن والقبح او مصححاً فان كان موجباً لزم ان يكون كل موجود
موجباً لكون صفة الذاتية موجبة صفة هي علة الحسن والقبح ويلزم
اشتراك جميع الموجودات في الحسن او القبح وان كان مصححاً فالمصحح
كما يصحح الشي يصحح عدمه فيلزم صحة ان لا توجب صفة الذات تلك
الصفة التي هي علة الحسن والقبح عند دخوله في الوجود وذلك يبطل
قولهم الحسن والقبح صفات تابعة الحدوث ومثل هذه الحجة القطعية
الا صفة الا ساهم على قولهم بان المعدوم شي ان يكون الجواهر حالة

الح

متمكنه في الجهات متحيزه الثاني وهو ان الكذب يساوي القتل في
القبح فيلزم اشتراكهما في الصفه الموجبه عن صفه الذات لاستحاله
تعليل الحكمين المتساويين بعلتين متساويتين ويلزم اشتراكهما
في الصفه الموجبه لهما اشتراكهما في صفه الذات وهي جميع لوازمهما حتى
تماثله من جميع الوجوه وذلك باطل الثالث وهو
ان الصفه التي اسند الحسن والقبح اليها ليس هو كون الفعل عرضًا
وحادثًا وموجودًا او لونًا او علمًا وغيره فيكون صفه مجهوله وذلك
محال لجواز المصير الى اثباته اذ ليس الحكم باثبات صفه مجهوله باولى من
اثبات ثالث ورابع وذلك يفضي الى ما لا نهايه له من الصفات واذا لم
يمكن اثبات تلك الصفه استحال اسناد الحسن والقبح اليها فثبت
انه ليس حسن الاشيا وقبحها لاجل ذات الفعل ولا لصفه لازمه
له ومحال ان يكون لامر خارج لازم له لان ذلك الشي ان كان قائمًا
به لزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال وان لم يكن قائمًا به استحال ان
يوجب له حكمًا اذ لو اوجب له حكمًا لاوجب لسائر الافعال ذلك
الحكم اذ ليس نسبته اليه باولى من نسبته الى غيره فيلزم اشتراك
جميع الافعال في الحسن والقبح وذلك باطل فعلم انه ليس للحسن والقبح
لامر يرجع الى الفعل فاذن هو لصفه من صفات الفاعل ولا يجوز
ان يكون تلك الصفه هو كونه عالمًا لان العلم يتبع المعلوم ولا
يؤثر فيه ولا ايضا كونه قادرًا لانها لا تؤثر الا في ايجاد الفعل

وذلك لا يختلف بالحسن والقبح ولا ايضا كونه مريدًا فلانه يلزم
ان يصير الفعل الظلم واللذه الضاره والايلام حسنه واراد ان
يكون حسنًا وذلك باطل فلم يبق من صفات الفاعل الا كونه امرًا او
ناهيًا وذلك هو مذهب اصحابنا ولعل الاصحاب ظنوا ان امر الله لعله
ونهيه لو جاز للفعل صفه تكون حسنًا وقبحًا وذلك باطل ايضا
اما اولا فلانه يلزم ان لا تكون افعال الله تعالى حسنه لانها غير
ماموره بها واما ثانيا فلان فعل الله جاز الحسن من فعل العبد و
والفعل الظلم اقبح من ارتكاب الصغائر فلو كان الحسن والقبح صفه
لكان الزائد فيه موجبًا للزائد في تلك الصفه ويلزم منه الجمع
بين المتماثلين وذلك محال فقد وضح بما ذكرناه انه ليس للحسن والقبح
صفه يكونه حسنًا وقبحًا وانما هو مجرد كون الفعل مامورًا او
منهيًا والله الموفق **واما ما احتجوا به من انه لو**
لو تساوى الصدق والكذب عند العاقل فانه يختار الصدق فالجواب
عنه ان نقول انما اختار الصدق على الكذب لانه راى القبح في اكثر
المواضع مقرونا بالكذب وراى اجتماع الناس على استقباحه
وذمه فترسخ لهذا السبب انه قبيح في جميع المواضع فلاجل هذا
يعدل عن الكذب الى الصدق وان فرضوا في حق شخص ما عاشر احدا قط
ولا خالطهم فيمكن ان يقال بانه يختار الصدق رغبه منه في الثواب
والعقاب ان ذلك الانسان غير عالم بالله ولا بالثواب والعقاب

فاما لا نسلم ان الحالة هذه انه يختار الصدق وقطع النظر عن كونه صدقا
ونحن لم نكن نحققه هو انا اذا عرضنا على الشخص المعروض امرين احدهما
ان الواحد اولى من الاثنين والاخر ان الكذب قبيح ولا شك انه يقطع
بالاول ويتردد في الثاني فعلمنا ان هذه القضية ليست ببديهية
بل هي من المستحسنات المشهورات **واما الحجة الثانية**
من قولهم ان الملك يميل طبعه الى انقاذ الضعيف مع انه لا يتوقع
منه الحمد والثواب فالجواب عنه ان هاهنا
غرضا اخر وهو حصول ان الملك يقدر لنفسه في ملك المملكة ويقدر
غيره قادرا على الانقاذ ومع ذلك فانه لا ينقذه فيعلم حينئذ
لقبحه لانه خالف غرضه لما مر ذكره ان الانسان يعرف ما لو لعقد
فرسدة ما استقبح ذلك في حق نفسه يستقر عنده انه قبيح في المواضع
كلها وهذا هو الرقة الجنسية فلهذا انبعث في انقاذه والثاني
وهو ان الملك لما راى ان الانقاذ في اكثر المواضع مقرونا بالثناء
ان السنة البد لمقرونا بالانقاذ وهذا وان كان وحده كاذبا بالان
له ما سبق اعطيته في النفس كما ان من نهشته الحية فانه ينفر طبعه
عن الحبل المبرقش اللون لانه لما راه مقرونا بالمؤذي ظن انه المؤذي
مقرونا به دائما فلذلك هاهنا واما ما الغوا من قبح الامر بالكفر
ما هو تعالى فذلك انما لا يجوز لقبحه بل لسانه لانه لا يعلم انه
ما مور من جهته بان يجهل به الا اذا علمه واذا علمه فلا يكون جاهلا

واما من يجوز تكليف ما لا يطاق وكذا ذلك عنده جائز واما ما عدا ذلك
من قتل اوليائه وتعظيم اعدائه فالكل جائز من الله تعالى لا اتفاق اهل
العلم فهو لو وقع هذا الجائز لخرج البارى تعالى عن الحكمة و
الالهية ولكان سفيها ونحن نقول لو فعله فانه لا يلزم منه ان يكون
سفيها فما زادوا وعلينا الا بكلام صريح وهو نقض بحكمهم باقتدار الله تعالى
على اخراج نفسه من الالهية والحكمة وذلك هو الكلام الصراح و
اعاذنا الله تعالى منه والله الموفق **الفصل الخامس**
في وجوب شكر المنعم ولما اوضحنا بتوفيق الله تعالى ان حسن الاشياء
وقبحها ووجوبها وحرمتها واباحتها انما تثبت بالشرائع فظاهر
ان انه لا يجوز وصف الافعال بهذه الاحكام قبل ورود الشرع
ويخرج من مضمونه انه لا يجب معرفة الله تعالى ولا شكر المنعم
قبل ورود الشرع ويؤكد ما ذكرناه من النصوص قوله تعالى رسلا
مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقوله
تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقد ذهبت المعتزلة
الى وجوب شكر المنعم عقلا والغرض من عقد هذا الفصل ذكر شبههم
والتفصي عنها قالوا العاقل اذا تردد ولم يامن ان يكون له منعم
يريد شكره على المنعم ولو شكره لاثابه ولو لم يشكره لعاقبه فاذا
عرض هذين الخاطرين فلابد وان يقتضي عقله بايثار الخلاص والتوقي
عن الهلكات واذا خطر على قلبه هذه الخواطر فانه يضطر الى

العلم بوجوب الشكر عقلا والجواب ان نقول ما قولكم في الغافل
المنهمك في الشهوات الذي لم يخطر بباله هذه الخواطر في مدة
عمره اصلا كيف يتوصل الى درك وجوب الشكر اذ ليس كل انسان يعرض
له هذه الخواطر وكيف لا نقول ذلك وهذه الخواطر ليس من فعل الله تعالى
لانه شكر والشكر الذي يضاد معرفة الله قبيح والله لا يفعل القبيح فلا
بد وان يكون وقوعها بقدرة العبد واذا كان كذلك فلا بد وان لا يكون
ملجا اليه لا سيما على اصلهم فان عندهم من حكم القادر ان يكون مختارا
بين الفعل والترك فثبت بهذا انه لا يوجب وقوع هذه الخواطر فكيف
يتوصل الانسان الذي هذا حاله الى درك وجوب الشكر فان قيل
هذا العاقل لا يشهد بوجوب الشكر ولكن العاقل متمكن من الطريقة التي
رسمناها والتمكن من الوصول الى الواجب يكفي في صحة الايجاب عليه
قلنا كما ان العقل لا يحسن من نفسه العلم بوجوب الشكر مع الغفلة
عن الخواطر التي ذكرتموها كذلك لا يحسن من نفسه وجوب النظر واخطار
الخواطر فان حكمتم بوجوب اخطار هذه الخواطر من غير ان
يعلم وجوبه ضرورة ولا قام عنده دلالة فجوزوا وجوب الشكر
من غير اخطار هذه الخواطر بالبال وذلك مما تنكرونه او
حكموا بسقوط الشكر عن العاقل وذلك ما اردناه فان قيل
ان الله تعالى بعث الى المكلف ملكا يذكره ويقول له قف انظر
ولا تامن من العقاب قلنا هذا باطل لانا لو راجعنا العقلاء في ذلك

لم يجد واحد منهم يحس من نفسه مكالمة الملك اياه فالواحد منا
اذا رجع الى نفسه وعلم ان له غفلات مستمرة واضرابا عما وجب
عليه من الشكر فلا يحس في غمرات الغفلات شيئا مما ذكروه وايضا ولئن
سلمنا لهم ما ذكروه لكنه لا ينفع الا لكفا ما دام الملك اياه ما لم
تعارض الخواطر والشكوك فيه الا لكفا لدفع العقاب ولتحقاق
الثواب لان انذار الملك بمثابة انذار واحد من الناس بل الانذار من
الواحد منا لا يحمل العاقل على النظر باتفاق منهم مع ان ذلك مالوف
من طباع اهل الفساد والغفلة والذي ادعوه كيف ينفع به الا
لكفا بهذا الضرب من الكلام لا يبقى معه لهم كلام ثم ان سلمنا ان هذه
الخواطر لا بد وان تعرض له لكن ليس فيها ما يقتضي وجوب الشكر من
وجوه الاول ــــــ وهو ان العاقل اذا اخطر له الخواطر التي
ذكرتموها فانه لا يقطع باستحقاق العقاب لو ترك الشكر و
استحقاق الثواب لو شكر بل يتعارض عنده الاحتمالان فمن لم يقطع
بعقاب لم يحقه وهو في الحال في اطيب عيش فلا يقتضي العقل با
حتمال التعب والاضراب عن اللذات لمنفعة موهومة في الا ص
المرئي ان العقلاء يقتحمون البحار والاهوال العظيمة التي
يستيقنونها لغرض التجارة فاذا جاز ركوب الاهوال ومحكم
الرياح في الزواج لا سعا مناجرة وارباح ومظنون من مخارج مع
الذي يبغونه بالاضافة الى ما يهونه من سيرة كذلك

ها هنا من عرضت له الخواطر التي ذكروها فله ان يقول ان الذي اعترض
محوز والراحة واللذة حاصلة فالعقل يقضي باختيار اللذة الحاصلة
على الموهومة الثاني هو ان العبد كما يخطر له ما يقولون فقد
يخطر له اني عبد والمنعم علي مستغن عن شكري غني عن تعبي ونصبي
ما لو مسني اني لو شكرته لعاقبني ويقول لم اتعبت نفسك وكنت مملوكا
لي من غير اذني ولا منفعتي وهذا الظاهر الثالث هو
ان النعمة اذا كانت حقيرة بالاضافة الى المنعم فهو يقضي العقل
والحالة هذه بالاضراب عن الشكر كما ان الملك المستولي على ا
قطار الارض لو انفق على فقير كسرة خبز يابس فالعقل لو
تعرض لذكره والثناء على الملك به لعد مستهزئا وبعد له الاولى
لك الاضراب عن هذه الشكر فاما ان العبد فالنعم بالاضافة الى
الله تعالى اقل من ذلك مما فرضنا بالاضافة الى الملك واعلم بان هذه
الخواطر سواء كانت صحيحة او فاسدة او ضعيفة فلا سبيل الى
بحيث سوى خطورها ويمكن ان يعول عليها بعض العقلاء المستنبط
كما ان معظمهم رام التي الشبهة فاذا كان تعويلهم على الخواطر
تعرض صاحبها الخوف وقد بينا انه قد لا يفضي الخوف الى العلم
سقط جميع ما عولوا عليه وهذا واضح وبالله التوفيق والعصمة

الباب الخامس

في صفة البقاء مذهب شيخنا رضي الله عنه والاكثرين من اصحابه

رضي الله عنهم ان البقاء صفة زائدة على الذات شاهدا كان او غائبا
ومذهب القاضي وامام الحرمين والاكثرين من المعتزلة ان الباقي باق
لنفسه شاهدا كان او غائبا ومذهب الكعبي ومتبعيه اثباته شاهدا
ونفيه غائبا وهو اختيار الامام والذي رحمه الله قال المعتمد
لمثبتي البقاء قالوا الجوهر استمر مع جواز ان لا يستمر فلا بد
له من مقتض لولاه لما كان وجوده اولى من عدمه واعلم ان هذا الكلام
يستدعي اثبات اصلين احدهما ان الجوهر يجوز استمراره والخلاف
فيه مع النظام والذي يدل عليه ان الجوهر لو استحال وجوده في الحالة
الثانية لكان استحالته اما ان يكون لذاته او لما هو لازم لذاته ويلزم
منه عدمه حال حدوثه ووجوده في الحالة الثانية لوجوب
ملازمة العلة معلولها واما ان يكون لصفة غير لازمة له ويلزم
منه جواز استمراره بتقدير عدم تلك الصفة وذلك هو الذي
عليه خلاف الاعراض فان بقاها انما يكون لاجل بقاء قائم بها على
ما سيتبين ان شاء الله تعالى وقيام المعنى بالمعنى مستحيل فلاجل ذلك
حكمنا باستحالة بقاء الاعراض والاصل الثاني ان الاجسام حالة
استمرارها ممكنة الوجود والخلاف فيه مع الجاحظ وابن الراوندي
والذي يدل عليه ان وجود الجوهر في الحالة الثانية غير وجوده
في الحالة الاولى ثم هو في حالة الحدوث ممكنة بدليل جواز وجوده
مع عدم ما يقدر مثلا له وصحة تغيره ووجوب افتقاره الى

الفاعل وجود ان يكون مسبوقاً بالعدم فكذلك حالة الاستمرار لان
امكانه اما ان يكون لذاته او للوازم ذاته او لامر غيره لازم لذاته فان
كان امكانه لذاته او للوازم ذاته وجب ان يكون ممكنا ابداً وان اقتضاه
لعارض غير لازم كان الكلام في امكان عروض ذلك العارض له كالكلام
في نفس ذلك الامكان فان اقتضاه لعارض آخر تسلسل الى غير نهاية وان
اقتضاه لذاته وجب ان يقتضيه دائما وهو يقتضي الامكان لذاته
فلزم ان تكون الذات دائما ممكنا فيثبت افتقار الجوهر حالة الاستمرار
الى مقتضي يقتضيه وذلك المقتضي ان كان ذاته او امراً لازماً لذاته لزم
استحالة عدمه وان يكون باقيا حالة حدوثه وذلك محال فاذا المقتضي امر
غير لازم ثم لا يخلو اما ان يكون عدميا او وجوديا فان كان عدميا فاما
ان يكون عدم معنى يوجب عدمه او عدم تعلق قدرة الفاعل باعدامه
والاول مذهب المعتزلة لانهم يقولون الجوهر يبقى الى ان يخلق الله
تعالى عرضا لا في محل يوجب عدمه وذلك باطل عندنا لان الضد الحادث
اما ان يوجب انتفاء الضد الباقي او يصحح انتفاءه ومحال ان يكون مصححا لانه
يلزم صحة طرو الحادث مع انه لا ينعدم الضد الباقي لجواز وجود المصحح
مع عدم الصحة ولانه لو كان السواد الحادث يصحح انتفاء البياض الباقي لزم
ان يكون الحمرة مصححة لانتفائه اذ الشيء اذا كان مشروطا بشيء يستحيل اشتراطه
بضد شرطه لاستحالة وجود المشروط بدون الشرط او الجمع بين الضدين
ومحال ان يكون موجبا لانه يلزم منه ان يكون كل ضد مسبوقا بآخر لا الى نهاية

حتى يكون حدوث الحادث فيها سببا لانعدام الباقي والا لزم انفكاك العلة
عن المعلول وذلك محال وان يكون انتفاء كل ضد سواء كان باقيا او غير
باق بضد اخرى يحصل عقيبه والا لزم انفكاك العلة عن المعلول وذلك
محال ولانه لو كان انتفاء البياض الباقي معللا بوجود السواد الحادث
لاستحال تعليله بضد السواد لاستحالة تعليل حكم واحد بعلل متضادة
ويلزم منه ان لا يكون الحمرة منافية للبياض وذلك محال ولانه ليس انعدام
الجوهر الباقي بالفناء الحادث باولى من انعدام الفناء الحادث بالجوهر
الباقي اذ الشيء كما انه حالة الحدوث متعلق الشيء فكذلك حالة
الاستمرار ويلزم منه انتفاء الفناء حالة حدوثه وذلك محال واما القول
بان الجوهر يبقى لان الفاعل ما اعدمه فهو باطل لان القدرة صفة
مؤثرة والانعدام نفي محض فيستحيل ان يكون من اثر القدرة واعلم انا
قد بينا فساد هذه المقالة من وجه آخر في باب حدوث العالم فثبت ان
المقتضي لاستمراره ليس امرا عدميا واذن هو من الامور الوجودية
وذلك اما ان يكون امرا يوجب استمراره او تعلق قدرة الفاعل حالة
استمراره وهذا الثاني محال لان الباقي لا يكون مقدورا اما الاول
فلا يخلو اما ان يكون معنى يصحح قيامه به حالة حدوثه او معنى لا يصح
قيامه به حالة حدوثه اما الاول فهو مذهب القاضي لان
عنده الجوهر يبقى لقيام الاكوان به ومذهب امام الحرمين رضي الله عنه
ان الله يبقي بقيام جميع الاعراض به وهذه المذاهب باطلة لان هذه المعاني

اما ان يكون شرطا لاستمرار الجوهر او موجبا له فان كان شرطا لزم
في صفات الباري تعالى وصفاته لكونها باقيات واستحالة وجود
المشروط بدون الشرط ولان الشرط ابدا يصحح وجود المشروط
وعدمه ويلزم منه صحة ان يكون الجوهر باقيا حالة حدوثه
غير باق في حالة استمراره وذلك محال ولان الشرط يصحح وجوده
مع عدم المشروط وكان يجب صحة هذه الاعراض مع عدم الجواهر
فليس يقال بانها ايضا مشروطة بالجواهر والجواب
انه يلزم منه اشتراط كل واحد منهما بصاحبه وذلك محال وان كان
موجبا لزم قيام الاعراض بذات الباري تعالى وصفاته لاستحالة
ثبوت المعلول مع عدم العلة وذلك محال ولانه يلزم وجوب ان
يكون باقيا حالة حدوثه ولان تلك المعاني ان كانت باقية لزم افتقارها
الى بقا اخر ويفضي الى التسلسل وان لم تكن باقية مع انها علة للجوهر
لزم استحالة بقا الجوهر لاستحالة بقا علته قلنا ان المقتضي لاستمرار
الجوهر معنى لا يجوز قيامه به حالة حدوثه وذلك هو البقا
هذا اقوى ما يمكن ان يحتج به مثبتوا البقا واما نفاة البقا فلهم
حجج **فمما احتجوا به** ان قالوا وجود الجوهر في الحالة الاولى
غني عن وجوده في الحالة الثانية لانه في الحالة الاولى لم يفتقر الى
معنى يقتضي وجوده فكذلك في الحالة الثانية ولقائل ان يقول ان لزم
واستغنا الجوهر عن معنى يقتضي وجوده حالة حدوثه استغناؤه

عنه حالة استمراره لزم من افتقاره حالة حدوثه الى الفاعل
افتقاره اليه حالة استمراره وذلك لا محيص عنه **ومما احتجوا**
به ان قالوا الجوهر لا يفتقر الى البقا الا في كونه مستمر الوجود
لانه لا يحتاج اليه في حالة الحدوث وحصول البقا فيه يحتاج الى
كونه مستمرا لاستحالة حصوله في حالة الحدوث ويلزم منه
افتقار كل واحد منهما الى الاخر وذلك محال والمختار
عندنا ان المقتضي لاستمرار الجوهر استمرار المقتضي لحدوثه وهو تعلق
قدرة الله تعالى بالحادث واستمرار التعلق فانه يبقى ذلك الشي
لاستمرار التعلق وعلى هذا الباقي مقدور عندنا والذي يبين ذلك انا
قد بينا افتقار الجوهر حالة استمراره الى مقتض وافسدنا جميع
الاقسام سوى الفاعل فيجب ان يكون المقتضي لاستمراره هو الفاعل
وايضا فلان وجود الجوهر في الحالة الاولى غني عن وجوده في الحالة
الثانية وقد ثبت افتقاره الى الفاعل حالة حدوثه فوجب افتقاره
اليه حالة استمراره وايضا فلانا قد بينا ان كائنية الاجسام انما
يحصل بالفاعل وبينا ان القدرة على الكائنية شرط القدرة على
الكائن فوجب ان يكون الباري تعالى قادرا على الجسم حالة استمراره
وذلك هو الذي قلناه واعلم ان نفاة البقا اغنيا بشبهة
عليها يعولون في نفيه ولزم ذلك انهم قالوا لو كان الباقي باقيا
ببقا لزم ان يكون صفات الله باقيات ببقا قائم بها ويلزم منه

فام المعنى بالمعنى ولان بقاه ايضا باقي فيلزم افتقاره الى بقا اخر
والكلام فيه كالكلام في الاول فيتسلسل وذلك محال قالوا
ولانها الصفات تبقى ببقا الذات لانه لو جاز ذلك لجاز ان العلم
الصفات تعلم الذات وتقدر بقدرتها وتحيى بحيوتها فيكون كل
واحدة من تلك الصفات عالمة قادرة حية ويكون كل واحدة
منها الها وذلك محال ويلزم ايضا بقا الاعراض ببقا محالها وذلك
عندهم محال فيقول الفرق بين الصورتين ان البقا اذا قام بذات البارى
تعالى واوجب له ان يكون باقيا والصفات تلازم الذات وجب كون تلك
الصفات ايضا اذ لو لم يبق مع كون الذات باقيا لارتفعت الملازمة
بينهما وذلك محال وهذا المعنى صح ان يبقى الصفات ببقا الذات
لكن لا يلزم من كون احد المتلازمين عالما او قادرا ان يكون الاخر كذلك
كالجوهر والعرض فانه لا يلزم من علم محل العرض ان يشاركه
الجوهر في ذلك كذلك هاهنا فان قيل لو كان البقا يبقى ببقا الذات
والذات باقية لاجل البقا للزم احتياج كون كل واحد منهما في
كونه باقيا الى الاخر قلنا الذات انما تبقى لاجل قيام البقا به
والبقا انما يبقى لملازمته الذات الباقية وملازمة الذات البقا
ليس حكما مستفادا من البقا فلا يلزم الدور وخرج على هذه
النكتة بقا الاعراض ببقا محالها اذ الاعراض لا تلازم محالها
فلا يلزم من بقا محالها بقاها وهذا واضح وبالله التوفيق

اما الخاتمة

فهي مشتملة على فصلين الفصل الاول

في ان الله تعالى واحد لا شريك له اتفق العقلا على استحالة الموجودين
متماثلين واجبي الوجود والثنوية اثبتوا النور والظلمة وينسبون
الخيرات الى النور والشرور كلها الى الظلمة والمجوس اثبتوا
الاله وزعموا انه عرض له فكرة رديه فتولد منها شيطان هو اصل
جميع الشرور و **الحجة المشهورة** في اثبات الوحدانية
انه لو قدرنا الهين لكان لا يخلوا اما ان يصح اختلافهما في الارادة
او لا يصح ومحال ان لا يصح لانا اذا قدرنا احدهما منفردا فانه
يصح ان يريد تحريك جسم معين واذا قدرنا الاخر ايضا منفردا فانه
يصح منه ان يريد تحريك ذلك الجسم في ذلك الوقت واذا صح ذلك
في حالة الانفراد وجب ان يصح حالة الاجتماع اذ ليس يصح
ان يوثر ذات احدهما في ذات الاخر ولا صفة من صفاته او في صفات
الاخر واذا ايضا على ما كان عليه حالة الانفراد لزم منه صحة
الاختلاف بينهما ولانه لو امتنع على احد الارادتين او عليهما جميعا
التعلق بما صح تعلقها به حالة الانفراد لاجل وجود الارادة
الاخرى لزم قيام كل واحدة من الارادتين بالاخرى لوجوب
قيام العلة بمن له الحكم ولزم ايضا قيام المعنى بالمعنى ولانه يلزم
تضاد الارادتين على المحل وذلك محال ولانه يلزم تاثر كل واحد



من المرادين من الاخرى والتاثير دليل الحدوث ومن بينا ان
ارادة الله تعالى قديمة فنقول صحة وقوع الاختلاف بين الا
لهين واذا فرضنا ان احدهما اراد تحريك جسم والاخر اراد تسكين
ذلك الجسم فاما ان يحصل المرادان فيكون الجسم الواحد ساكنا
متحركا وذلك محال او لا يحصل شيء منهما فيكون الجسم لا ساكنا
ولا متحركا وذلك محال او يحصل احد المرادين دون الاخر فيكون
الذي حصل مراده هو الاله والثاني يكون عاجزا وذلك محال لان
العجز عن الشيء يقتضي صحة كون المعجوز عنه مقدورا لمن عجز عنه
الا ترى ان الاجسام لما لم يصح اقتدارنا عليها لا جرم لسنا عاجزين
عنها وكذلك الجمع بين الضدين لما لم يصح ان يكون مقدورا لا جرم لم يكن
الباري عاجزا عنه فلو قدرنا كونه عاجزا عن شيء وجب صحة اقتداره
عليه واذا كان كذلك فاختصاصه بالعجز دون القدرة يستدعي
مخصصا فاما القادر على الشيء فلا يلزم منه صحة اتصافه بالعجز
فلا يفتقر اتصافه بالقادرية الى مقتضي ومخصص وايضا فالذات
القابل للشيء قابل للضد ان كان له ضد على التحقيق ويلزم منه صحة
اتصاف كل واحد منهما بالقدرة والعجز على البدل فيختص احدى
الذاتين بالقدرة والاخرى بالعجز يستدعي مخصصا وذلك على الباري
تعالى محال ولانه ليس مراد احدهما بالحصول اولى من مراد الثاني
فيلزم حصولهما جميعا او امتناع حصولهما جميعا ومن بينا انه محال

فان قيل الارادة انما تتعلق بايقاع ما تعلق
العلم بوقوعه واذا علم احدهما وقوع احد المرادين فلا بد وان
يكون الاخر عالما بوقوع ذلك الشيء واذا كان علم كل واحد منهما
متعلقا بوقوع شيء بعينه استحال ان يريد احدهما خلاف ما علم
وقوعه فعلى هذا يستحيل اختلافهما في الارادة قلنا العلم
تابع للمعلوم فالعلم بوقوع الشيء تابع لوقوعه ووقوع الشيء ليس
لذاته وانما هو لاجل تعلق القدرة والارادة المقتضيين لايقاعه
فعلى هذا العلم بوقوع الشيء موقوف على وقوعه الموقوف على
تعلق الارادة والقدرة المتعلقتين به فلو كانت ارادة وقوع الشيء
موقوفة على العلم بوقوعه للزم افتقار كل واحد منهما الى الاخر
وذلك يفضي الى الدور واعلم ان هذه الدلالة مبنية على صحة
وقوع الاختلاف بين الالهين ولو منع من ذلك مانع فما حاصل الكلام
عنه وقولهم لو انفرد احدهما صح منه ارادة الحركة ولو
انفرد الاخر صح منه ارادة السكون فاذا صح ذلك حالة الانفراد
لزم صحته حالة الاجتماع فنقول اخبرنا عن كل واحد من الالهين لو انفرد
هل كان قادرا على ايجاد الحركة فلا بد من الاعتراف به ولا
بد له من الاعتراف ايضا لو انفرد هل كان قادرا على ايجاد السكون فلا بد
من الاعتراف به فنقول هل يلزم من صحة ذلك حالة الانفراد صحته
حالة الاجتماع فان قالوا لا فقد لزمهم واذا جاز ان يمتنع على

العدد بين حالة الاجتماع ما لا يمتنع عليها حالة الانفراد فلم يجوز ان
يمتنع الاراد بين حالة الاجتماع ما لا يمتنع عليها حالة الانفراد
فان قيل الواقع قيل لهم فهذا جوزتم حصول الضدين في المحل الواحد
وهذا مع استحالته باطلاق لا يلزم لانه انما يلزم عجز احدهما لو امتنع
عليه حالة الاجتماع ما صح منه حالة الانفراد ولو كان كل واحد
منهما قادرا على ان يحصل مراده حالة الاجتماع فانه لا يلزم العجز و
لان المحل قابل السواد وحده والبياض وحده ولا يلزم من صحة
قبوله لكل واحد صحة قبوله لهما على الجمع فكذلك هاهنا
وهذا السؤال واقع ولعلنا نجيب عنه في موضع اخر واما الوجه
المقدمة على الوحدانية فانها تستدعي تقديم
مقدمة وهي ان وجوب الوجود صفة لحاصة سلبية وذلك ايضا
يستدعي تقديم مقدمتين احدهما ان وجوب الوجود لا بد وان يكون ذا
خلاف حقيقة واجب الوجود لانه لو لم يكن ذا خلاف حقيقته لكان
عارضا له لعدد تكون حقيقته والعارض للشيء معلول في ذاته والا
يستقل بذاته ولصح وجوده دون ما هو عارض له وذلك محال فاذن
وجوب الوجود لذاته يصير ام كان الوجود لذاته هذا محال فاذن
وجوب الوجود داخل حقيقته واجب الوجود ومن المقدمات انه
لا يجوز ان يكون واجب الوجود اجزاء منها يلتئم حقيقته لانه يصير
يكون واجب الوجود موقوفا على اجتماع تلك الاجزاء فيكون واجب

الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته هذا محال وان افترقا هاهنا
المقدمتين فنقول وجوب الوجود ان كان وصفا عدميا وقد
بينت انه لا يجوز ان يكون ذا خلاف حقيقة واجب الوجود فاما ان يكون
واجب الوجود من جميع الوجوه هاهنا معدوما ويلزم ان يكون واجب
الوجود لذاته واجب العدم لذاته وهذا محال او يكون من جهة كونه
واجبا معدوما ومن جهة اخرى موجودا فيلزم منه ثبوت
كثرة في حقيقة واجب الوجود وذلك محال فهذا اتضح ان وجوب
الوجود صفة لحاصة فنقول واجب الوجود العام بالنفس يستحيل ان
يكون واحدا والا فلكل متكثرة فاما ان يشتركا في كل شيء او يختلفا
في كل شيء او يشتركان من وجه ويختلفان من وجه فان اختلفا من جميع
الوجوه لزم ان لا يكونا مشتركين في وجوب الوجود وذلك هو الذي
اردناه وان اشتركا من جميع الوجوه فلابد وان يخالف احدهما
الاخر في انه ليس هو والا لكان احدهما هو الاخر فيكونان شيئا واحدا
وذلك ما اردناه قلت ان لا يمكن اشتراكهما من جميع الوجوه اذ ما
اشتركا في الهوية فلابد وان يقال انهما اشتركا في شيء واختلفا
في شيء فيكون واجب الوجود متكثرا هذا محال ولان هذا الاختلاف
في معنى غير وجوب الوجود اذ المشترك فيه ايل بعينه هو الذي
اختلفا فيه مخالفة [illegible] اختلفا ان [illegible] وجوب الوجود
لانه وجوب وجود فحصل اشتراكا في الكل ويلزم ان يصير الكل

واحدا ولا مر زايد على وجوب الوجود فيكون لولا ذلك الزايد لما كان
هو واجب الوجود وذاك واجب الوجود فيكون وجوب الوجود معللا
بعلة وذلك محال ولان الكلام في اقتضاء وجوب الوجود لذلك الزايد
كالكلام في اقتضائه الصفة التي بها وقعت المخالفة بينهما فان
كان كذلك لزم اجراء تسلسل الى ما لا نهاية له اللهم الا ان يقولوا
بان واجب الوجود لا يقتضي معنى خارجا عنه فلزم ان يتم وجود
كل واحد منهما دون ذلك المعنى وحينئذ يرجع الطلبة من راس
في انهما اذا اختلفا فهذه حجة قاطعة على ان واجب الوجود لذاته
بالنفس يجب ان يكون واحدا ومن الحجة له انا اذا قدرنا الهين فلا بد وان
يكون كل واحد منهما قادرا على مقدور الاخر والا لزم عجز كل واحد
منهما عن مقدور الاخر واذا كان كل واحد منهما قادرا على عين مقدور
الاخر واراد ايقاع ذلك المقدور في وقت معين ثم حصل ذلك
الشي فليس احدهما بان يكون موجدا له باولى من الاخر ولزم ان يكون كل واحد
منهما موجدا له فيكون مخلوق واحد بين خالقين وذلك محال له
سبحانه عن كل واحد منهما الاخر ويشبه ان يكون المعنى بقوله
تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ما ذكرناه اما الرد على الثنوية
من وجوه اما الاول ـــــــ فقد ذكرنا الدلالة
القطعية على حدوث جملة الاجسام سواء كان نورا او ظلمة و
بينا افتقار جملة الحوادث الى المحدث بخالقها واما ثانيا فلان

النور والظلمة عندهم غير ممتزجين في الازل فلا بد وان يكون
لامتزاج الحادث سبب وذلك السبب ان كان قديما لزم قدم
الامتزاج وان كان حادثا افتقر الى سبب اخر الى ما لا نهاية له ولان
الفاعل اذا فعل ايلاما فهو اما ان يكون ظلاما فقد صدر عن
الظلام فعل حسن وهو الصدق واما ان يكون نورا فقد صدر عنه
فعل قبيح وهو الكذب والعجب من المجوس حيث ارادوا ان لا ينسبوا
شيئا من الشرور الى الباري تعالى بل جعلوا السلطان الذي هو اصل
الشرور من فعل الله تعالى ولان الفكرة الردية التي عرضت له ان
ان كانت قديمة لزم قدم الشيطان وان كانت حادثة لزم افتقارها الى
سبب اخر ويفضي الى التسلسل ولان تلك الفكرة ان كانت حسنة
فكيف تولد منها الشيطان وان كانت قبيحة فكيف عرضت للباري
تعالى ولانه ليس المصير الى قدم الباري والحكم بحدوث الشيطان
من فكرة ردية عرضت له باولى من القول بقدم الشيطان وحدوث
الباري تعالى من فكرة حسنة وكل ذلك مما لا جواب عنه لهم وبالله التوفيق

الفصل الثاني

في انه ليس لله تعالى صفة وراء ما ذكرناه
والدليل عليه وهو ان كل ما العلم به ضرورة كالمحسوسات ومخبر
الاخبار المتواترة والامور التي يجدها المرء بنفسه كالغم والفرح
والصحة والمرض فانه لا يعلم الا من جهة العلم بما هو محتاج اليه
كما انا اذا علمنا قيام القدرة بجوهر علمنا انه قادر ومن العلم بالمحتاج

الى ذلك الشي كما ان العلم بقيام القدرة بالذات اذا علمناها قادرا او
من العلم بالاحتياج الى ما هو محتاج اليه كما ان العلم بصحة ان يكون الذات
عالمة اذا علمنا انها قادرة بواسطة علمنا بان الذات حي فلو كان
لله تعالى صفة وراء ما ذكرناه لاستحال ان نعلم من جهة العلم بالاحتياج اليه
الصفات القديمة اذ القديم يستحيل احتياجه الى شي اصلا واذا استحال
هذا استحال ان نعلم من العلم بالاحتياج الى الشي الذي يحتاج الصفات
القديمة اليه فلم يبق الا ان نعلم من الشي الذي يصدر عنها فلو وجد
بها او بما يرادفه لكان ان نتوثر فيه صفات البارى تعالى فهو الحوادث
فان الطريق الى معرفة صفات البارى تعالى فهو الحوادث وهذه
الحوادث لا تدل الا على ما ذكرناه من الصفات التي انا اذا قدرنا ذاتا
متصفة بالصفات المذكورة من العلم والقدرة والارادة وقدرنا
عروها عما عداها من الصفات فانا نضطر الى العلم بكونه متمكنا
من الفعل فعرفنا ان الفعل لا يحتاج الى اتصاف فاعله بالكرم
هذه الصفات فثبت ان لا طريق الى صفة ازيد مما ذكرناه من جهة
الفعل واما الدلالة السمعية فاما ان تكون تواترا او احادا
اما الاحاد فلا تفيد العلم واما التواتر فاما ان يكون محتملا
للتاويل او لا يكون كذلك فاما المحتمل للتاويل فلا ينتهض حجة
في القطعيات واما النص المتواتر الذي لا يحتمل التاويل لو كان موجودا
لكان العلم به والمراد منه ضروريا فلا اقل من عثور العلما

والاطلاع عليه بعد البحث التام ولما رايناهم لم ينقلوا ذلك
وما اوردوه في كتبهم علمنا انه غير موجود وهذا واضح فان
قيل فما تنكرون على شيخكم ابي الحسن والقاضي رحمه الله — عليهما
حيث اثبتا اليدين صفتين زائدتين الاستمساك باليدين على الذات و
ما عداه من الصفات واحتجا عليه بان قال الامر حيث الاية
اثباتا اليدين متعلقتين بخلق ادم عليه السلام تشريفا له وتمييزا له
من سائر المخلوقات في قوله تعالى ما منعك ان تسجد لما خلقت
بيدي وقد وضح انه لا يجوز حمله على الجارحتين ولا يجوز ايضا حمله
على النعمة لان اليدين عبارتان عن شيئين ونعم الله تعالى لا تحصى ولا
تختص على ادم بعضويتين ولان الاية تقتضي ايجاد ادم بيديه ولا يصح
ايجاده بالنعمة ولا يصح ايضا حمله على القدرة لانه حينئذ يبطل
فائدة التخصيص فان ادم وكافة المخلوقات في حكم تعلق القدرة
سواء ولان الله تعالى ذكر اليدين على صيغة التثنية وقدرته
واحدة فلم يبق الا حمله على الصفتين زائدتين على القدرة قلنا
الاصح حمل اليدين على القدرة وقوله ان فيه ابطال فائدة التخصيص
فنقول التشريف يحصل بتخصيص الله تعالى ادم بالذكر كما شرف عباده
المخلصين باضافتهم اليه وان كانت الكفرة ايضا عباد الله تعالى
وهذا سبيل تخصيص البيت والناقة وغيرهما من المشرفات بالله
اضافة تحققه وهو انه تعالى ذكر من هذه الاية في قوله اولم يروا

الحلف الحكم بما عملت ايدينا انعاما والمراد به القدرة اجماعا و
التمسك بصيغة التثنية باطل لانه كما تعبر بالجمع عن الافراد فقد
تعبر بالتثنية عن كمال الاقتدار بدليل قوله تعالى بل يداه مبسوطتان
والمراد به القدرة اجماعا فبطل ما ذكروه فثبت انه لا دليل على
صفة وراء ما ذكرناه وما لا دليل عليه وجب نفيه لانه لا ينفصل وجوده
وجوده عن عدمه ولا يكون عددا اولى من عدد وذلك يؤدي الى اثبات
ما لا نهاية له من الصفات المجهولة وانا مكلفون بمعرفة وحدانية الله
تعالى باجماع المسلمين ولقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو والعلم بكون
الشيء واحدا فرع على العلم بحقيقته اذا لم نعلم الشيء لم نعلم انه
واحد وانما نعلم الاله اذا علمنا جميع ما له من الصفات اذ الاله هو
الذات الموصوفة بجميع الصفات القائمة به واذا كان كذلك فلا
بد ان يكون عليها دليل والا كنا مكلفين بمعرفة ما لا نعلم الا
بالدليل مع عدم الدليل وذلك باطل بالاجماع والدليل لم يدل الا على
هذه الصفات فيلزم ان لا يكون للباري تعالى صفة وراء ما علمناه
فان قيل فبم تردون على الفلاسفة حيث اعتقدوا استحالة
العلم بحقيقة الاله تعالى وتعلقوا في ذلك بشبهتين الاول
انهم قالوا لو علمنا حقيقة الاله تعالى لعلمنا جميع الافعال الصادرة
عنه عن التفصيل لان من علم العلة كما هي علم انها حقيقة تصدر
عنها المعلول الفلاني فيتعدى العلم بالذات الى العلم باللوازم

ويلزم من ذلك ان لا يخفى علينا حادثة في السموات والارض ولما لم
يكن الامر كذلك علمنا انا لسنا نعلم حقيقته والثاني انهم قالوا لا سبيل
للانسان الى العلم بشيء الا اذا كان ذلك الشيء حاصلا له الا ترى ان
العنين لما لم يكن له القوة المدركة للذة الجماع لا يمكنه ان يتصور الجماع
ومعلوم انه يستحيل حصول الالهية لغير الاله فيستحيل ان يعلم
الاله غير الاله قلنا ما بيناه من حيث السمع انه لا بد وان يكون لنا طريق
الى المعرفة بذاته سبحانه وتعالى والذي يدل عليه من حيث العقل انا
نعلم ضرورة افتقار الممكنات الى موجود غير محتاج الى غيره
وقد بينا ان وجوده عين حقيقته ولا يجوز ان يكون مغايرا له فاذا علمنا
وجوده ووجوبه فقد علمنا حقيقته والا لزم ان يكون حقيقته غير
وجوده الواجب وذلك محال وقولهم العالم بحقيقة العلة لا بد وان
يكون عالما بحقيقة المعلول فهذا مسلم ولكنا قد بينا ان الباري
تعالى ليس بعلة موجبة بل هو فاعل مختار فلا يلزم من العلم بذاته
العلم بافعاله كما انه لا يلزم من العلم بزيد وحقيقته العلم بما
يصدر عنه من الافعال وقولهم لا سبيل للانسان الى العلم بما ليس
حاصلا له فباطل عين المطلوب ونحن نبين غلطهم في ذلك وليس في الحكم
الاضرب امثلة تستدل بها قوم العوام والمحصول ومعنى ان نقطع
بكل ذلك امور اجرى الله تعالى العادة بها حتى انه يجوز عقلا ان يعلم
العنين لذة الجماع والاكمه حقائق الالوان قلت لهذه الجملة انه ليس

لله تعالى صفة زائدة على إدراكاته ويخرج من مضمونه أنه لا لون لله
تعالى ولا شهوة ولا نفرة ولا لذة ولا ألم ووجه أن العالمين بما له من صفات
الكمال فوجب أن يكون عالماً بذاته على الكمال وأن لا نعلم الباري تعالى من صفاته
إلا ما علمناه وإلا لكان علمنا بالصفة لا طريق لنا إلى معرفته وذلك مما لا طائل
فيه فهو التحقيق البالغ الذي لا يلتفت من أحاط به علماً إلى تمويهات الصوفية
وترهات أولي عظام من الفلاسفة فإن قيل ما خاصية الإله تعالى
قلنا خاصيته اقتداره على الاختراع والذي يدل عليه أنه لما سأل فرعون
موسى عليه السلام عن ماهية الإله فقال وما رب العالمين فما أجاب عن سؤاله
إلا بذكر الخلق والإيجاد فقال رب السموات والأرض وما بينهما إن كنتم
تعقلون فلولا أن ذلك هو خاصية الإله وإلا لما كان السؤال مطابقاً
للجواب وذلك غير جائز على الأنبياء والله الموفق والعصمة

الفن الثالث في أفعاله وأسمائه تعالى وفيه أبواب الباب الأول

في أنه لا يجب على الله تعالى شيء وأن جميع أفعاله حسنة اعلم أنا قد
بينا فيما مضى أن جميع الكائنات واقعة بقدرة الله تعالى ابتداء إما
لبطلان مذهب الفلاسفة والقدرية في إسنادهم بعض الحوادث
إلى غير قدرة الله تعالى فهو تعالى خالق كل شيء وعرفنا أن كل ما يفعله
الباري تعالى فهو منه حسن لأنه ليس تحت حد ولا رسم وفي هذا
تنبيه عن عقد هذا الباب إلا أنا أحببنا أن نذكر كلاماً في تفاصيل

المعتزلة ومناقضاتهم في التكليف واللطف والصلاح والأصلح
والآلام وأحكامها المستفيدة للطرح كما أفسدنا مذاهبهم
ولنعرف عظيم المنة من الله تعالى على هذه الطائفة حيث عصمهم
عن المناقضات والخبط في المعتقدات فمما اختلفوا فيه أن الله تعالى
هل هو قادر على فعل الجهل والإيلام البريء عن الجرائم أم لا فذهب النظام
إلى أنه غير قادر عليه واستدل بأنه لو كان قادراً عليه لصح أن يفعله
ولو فعله لكان إما جاهلاً أو محتاجاً لأن العالم بقبح القبيح العالم
باستغنائه عنه لا يفعله كما في الشاهد فإن من يساوي عنده
الصدق والكذب من جميع الوجوه مع العلم بقبح الكذب وحسن
الصدق لا يكذب والجهل والحاجة على الله تعالى محال فلزم أن لا
يكون قادراً على الجهل وذهب الأكثرون منهم إلى أن الله تعالى
قادر على الجهل والكذب وقالوا إن كل من قدر على جملة من الأفعال
قدر على بعضها إذا لم يكن لذلك البعض حاجة إلى غيرها والباري
تعالى قادر على أن يخلق القول بأن العالم ليس بقديم فوجب أن يكون
قادراً على أن يخلق القول بأن العالم قديم لأنه ليست هذه
الكلمة محتاجة إلى لفظ ليس ولهذا يمكننا أن نقول له بدون لفظ
ليس وهكذا إذا كان قادراً على أن يؤلم الإنسان المصر على الكفر
وجب أن يكون قادراً على تعذيبه وإن تاب لأن صحة تعذيبه لا
يتوقف على أن يكون كافراً ولهذا يصح منا تعذيبه وإن لم يكن كافراً

واعلم ادامك الله ان الله تعالى قادر على فعل الجميل والالام البرية عن الجرائم
من غير عوض وبينت انه لا يجوز ان يكون قادرا على القبيح لزم منه
صحيحا ان يفعل جميع الافعال وان لا يقبح شيء منه اصلا وذلك يبطل
معظم اصولهم وبالله التوفيق ومما عظم اضطراب المعتزلة وسائر
المخالفين فيه الالام فذهبت الثنوية الى انها قبيحة لكونها الما فقط
وهذا باطل لان العقلاء يستحسنون تحمل المشاق وركوب البحار لتحصيل
العلوم ويستحسنون شرب الادوية المرة الكريهة ليحصلوا صحة
البدن فبطل ما قالوه وذهبت التناسخية الى انها انما تحسن لجناية
سبقت من المتألم فهذه البهائم والاطفال انما تألم لان ارواحها
كانت في ابدان منعمة فعصت الله فعذبها بردها الى هذه
الهياكل وهذا ايضا باطل لانهم في اول وجودهم وابتداء حيوتهم
ان كانوا مكلفين بفعل شيء او الكف عن شيء فيكون هذا اضرارا
بهم لا لجناية سبقت منهم وهذا هو قولنا وان لم يكونوا مكلفين
فكيف يمكن صدور العصيان منهم وان قالوا انهم قد خيروا بين
ان يكلفوا فيصير حالهم اعلى مما كان وبين ان يتركوا على تلك
الدرجة الدنية واختاروا التكليف ثم اتوا بها فاستحقوا
العقاب قلنا انهم لا يختارون التكليف الا اذا علموا ان حالهم
قبل تحمل التكليف انقص من حالهم بعد تحملها وقد فضلهم ابتداء
النقص البليغ وذلك يبطل مذهبهم وان قالوا ان بعضهم

بقي على المعصية واستحقوا العقاب فلما فادا كان فيهم شهوة
البغي ومن منعوا منه فيكون ابتداء بالمكلفين وذلك ينقض
مذهبهم ولانه لو كانت هذه الالام على جنايات سبقت منهم
واما ان تكون التوبة عنها توجب قبول العذر او لا توجب فان
لم توجب كان ذلك باطلا لان حال التائب كحال الطائع والمرجع
فيه الى الشاهد فلو جاز ايلام التائب جاز ايلام الطائع وذلك
ينقض ما قالوه ولانه اذا علم الفاسق انه لا يقبل منه التوبة فانه
ينقطع الطمع عن الثواب ويشتغل بالمعاصي في باقي العمر فيكون ذلك
اغراء على القبيح وان كانت التوبة توجب رفع الذنوب وكان يجب
ان يقدر على توبة لو اتينا بها تخلصنا من الالام وجميع المضار
ولا شك في فساد هذا القول وذهبت البكرية الى ان البهائم
والاطفال لا يتألمون وهذا انكار المحسوس وذهبت المعتزلة
الى انها انما تحسن للعوض وهو منافع على حد يبلغ في العظم ما يصغر
في جنبها هذا الالم بحيث ان هذا المتألم لو علم تلك المنافع ولم يمكن
وصول الالم اليه بسبب استحقاقه لتلك المنافع لعده فهناك
العقلاء سفيها والجبائي لم يقل فحسن الالم بالعوض واوجب
ابو هاشم ان يكون لطفا للمتألم ان كان مكلفا ولغيره
ان لم يكن مكلفا ولهم فيه خبط عظيم لا يحتمل هذه المقدمة
شرحه والذي يدل على فساد ما قالوه وهو ان الالم اذا كرهه ابنه

المريض الذي اشرف على الموت على شرب الدواء الذي علم الله لو
شربه لبرئ من المرض وانه لصح من الغير ان يخلص الانسان من
الاب حتى لا يشرب ويحسن من الاب هذا الاجبار ولو كان الانسان
يستحق على الالم منافع عظيمة لكان يصح من غيره ان يكلفه
منها حتى يكون المعاد العوض والاجر قبيحا ويحسن منا ايصال
الالم الى الغير ليستحق ذلك الغير تلك المنافع العظيمة
وان يستحق المدح من جهته ذلك الالم لو امن فعلنا شيئا استحق
به منافع عظيمة كما انا اذا اجبرنا المريض على شرب الدواء فانا
نستحق المدح من جهته وذلك يقتضي ان يكون قتل الانسان وسبي
ذراريهم حسنا وان يكون الاعتماد من العوض والاجر قبيحا وهذا كفر
فظاهر فما لوه وبالله التوفيق ومما احتجوا به رعاية الاصلح
في الدنيا هو انه اذا علم الله تعالى انه لو خلق انسانا فانه لو من ذلك
الانسان ولم يكن يكلفه مفسدة لاجل وانه علم انه لو اغنى زيدا
ورزقه المال العظيم لا يكون له فيه مفسدة فذهب البلخي الى
وجوبها والبصريون ما اوجبوها لكنهم اوجبوا الثواب على الله تعالى
وفعل الالطاف والذي يبطل هذه المقالة انه لو وجب على الله تعالى
الخلق والاحياء والتكليف لما استحق الشكر بذلك ولوجب عليه الثواب
والاعواض لما استحق الشكر ولما استحق الشكر علمنا انه لم يجب عليه
شيء اصلا والذي يختص به اهل العدل انه لو وجب على الله تعالى الكافر

المعلوم من حاله انه لو من لو جب الى لو جده قبل ذلك وان يفعل باهل
الجنة لذات لا نهاية لها دفعة واحدة لانه واجب عليه وليس
فيه مفسدة وهم ينتفعون به وذلك محال قلت انه لا يجب عليه
سبحانه وتعالى شيء بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ان تعذبهم فانهم
عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم والله اعلم بالصواب

الباب الثاني في اسمائه تعالى وفيه فصول

الفصل الاول في حقيقة الاسم والمسمى

ذهبت المعتزلة الى ان الاسم يغاير المسمى وهو عين التسمية وذهب
جماعة من الاصحاب الى ان الاسم عين المسمى وقال اصحابنا الاسم
قد يكون عين المسمى كقولنا الله وقد يكون غيره كقولنا الخالق
والرازق وقد يكون لا هو ولا غيره كقولنا الله عالم وقادر
وذكر الاستاذ ابو منصور عن بعض الاصحاب ان الاسم مشترك
فقد يراد به التسمية وقد يراد به المسمى واحتج من قال بان الاسم
هو المسمى باشياء منها قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق
ومعلوم ان المسبح المقدس هو الله تعالى لا قول القائلين وكذلك
قوله تبارك وتعالى اسم ربك ولا وجه لصرف ذلك الى
العبارات وقوله تعالى ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها
والمراد بها انفس الاصنام وانهم عبدوا الاصنام ولم يعبدوا
الفاظهم ومنها اتفاق العقلاء على ان المسميات لها الاسماء وان

سكت المسمون عن تسميتها حتى لو قيل انا سميت لولدا اسمه اذا نطق
له ناطق واذا سكت الناطقون فلا اسم له بهذا الاعتبار منه وذلك
يدل على ان الاسما تغاير هذه العبارات ومنها اتفاق المسلمين على انه
كان لله في الازل الاسما الحسنى مع انه لم يكن في الازل هذه العبارات
فعلم ان الاسم هو المسمى ونحن نقول من قال بان الاسم هو المسمى فاما ان
يريد به ان الصيغ والعبارات القائمة بلسان المتكلم هو عين الشخص
الذي هو المسمى او يريد به ان الاسم هو مدلول هذه العبارات اما
الاول فشي لا يقول به عاقل فضلا عن شيخ المتكلمين ابي
الحسن الاشعري رضي الله عنه وكيف واللفظ قد يكون عربيا او عجميا
وتركيا والمسمى قد لا يكون كذلك وان عني به المعنى الثاني فهو الفاقيه
وظني ان الاسما قد يوصف بما لا يصح وصف المسميات بها فيقال
هذا الاسم عربي واعجمي وتركي والمسمى غير موصوف بذلك
والمسمى اذا سئل عنه تعالى فهو والاسم يسال عنه بما هو والا
نسان قد يوصف بالملاحة والصباحة ولا يوصف الاسم بذلك
وقد يسمى المليح باسم قبيح فيقال مسمى حسن واسم قبيح والاسما قد
تعين والمسميات لا تعين مثل ما قالوه والحق ما اختاره
الشيخ ابو حامد الغزالي رحمه الله فقال الاسم اصوات
مقطعة دالة بالتواطي على معنى من غير ان تدل على زمان ذلك
المعنى فان الحركة كيفية حقيقية توجد في الجسم والتسمية

عبارة عن ايجاد علامة من تلك الاصوات المقطعة ومن ذلك المسمى
كما ان التحريك عبارة عن ايجاد الحركة في الجسم والمسمى هو الذات التي
اثبت له تلك الاصوات كما ان المتحرك هو الذات التي اثبت له الحركة
فهذه اعتبارات معقولة متباينة بعضها عن البعض واما قوله
تعالى سبح ربك فجعل هذا انما ذكر لتعظيم شان المسبح وتعظيم
امره كما يقال السلام على الحضرة العالية والجناب الرفيع وذلك
معلوم من عادة العرب وهذا هو الجواب عن سائر الايات وقولهم
بان الانسان قد يكون له اسم وان سكت المسمون عن تسميته فالجواب عنه
ان له اسما بمعنى انه اذا سمي فلا يسمى الا بلفظة معينة واذا كانت
لفظة قد تعينت لتسميته بها فيقال انه له اسما على معنى ان من اراد
الاشارة الى ذلك الشخص فلا يشير اليه الا بتلك اللفظة فكان
ذلك اللفظة موجودا بالنسبة اليه دائما واما قولهم بان
لله في الازل اسما فقول المعنى به انه يصح ان يكون له الاسما كما يقال
للسيف وهو في غمده قاطع وان لم يكن هو بالحقيقة قاطعا وكيف
لا يقول ذلك ومعلوم انه ما كان في الازل هذه الحروف والعبارات
فثبت ان المراد به ما ذكرناه

الفصل الثاني

فيما يجوز اطلاقه من الاسامي على الله تعالى اجمعت الامة على
ان كل اسم ورد الاذن باطلاقه على الباري فذلك جايز الاطلاق
عليه واجمعت الامة على ان ما ورد السمع فيه بالمنع منعناه وما لم

يرد فيه اذن ولا اطلاق ما جرى اهل الكلم فيها مجرى الجواز ولا المنع و
تعمل الاصحاب منعوا من اطلاقه ومن اطلاقه جوزوا اطلاقه الا اذا
كان مستعملا لمعنى لم يصح ثبوته للباري تعالى الذي بين صحة ما ارتضيناه
انا قد بينا ان الاحكام من الوجوب والندب والحظر والاباحة لا تثبت
الا بالشرع فقبل ورود الشرع تستحيل ثبوت شي منها ولانه لو جاز
اطلاق كل الفاظ التي يصح معناها على الله تعالى من غير اذن لجاز
اطلاق لفظ الفقيه والعاقل عليه لثبوت معناهما في حقه ولما
لم يجز ذلك صح ما ارتضيناه **الفصل الثالث** فيما
يجوز اطلاقه من الاسماء على الله تعالى ومن ذلك ان جماعة اعتقدوا
تقدس الباري تعالى عن المادة والاختصاص بالجهات لكنهم اطلقوا
عليه لفظ الجسم لظنهم ان معناه الموجود القائم بالنفس وعن هذا
المعنى جوزت النصارى اطلاق لفظ اسم الجوهر على الله تعالى والدليل
على بطلان القولين جميعا ان اطلاق هذه الاسامي على الباري تعالى
اما ان يكون بلا دليل عقلي او سمعي او بدليل فان كان من غير دليل كان
ذلك محض التلقيب بمجرد التشهي ولو ساغ ذلك ساغ تلقيبه بجميع
الالقاب وان كان بدليل فاما ان يكون عقليا او سمعيا فاما العقلي
فلا سبيل فيه اثبات اصل الاسماء فكيف سبيل بعضها واما الادلة
السمعية فليس فيها ما يدل على تسمية الباري تعالى جوهرا او
جسما اذ ليس يدل عليه كتاب ولا سنة واما لغة العرب فليس فيها

ما يدل على تسمية الموجود جسما كيف وهم يصفون الاعراض بالوجود
ولو سميت اجساما ابوه ومما يدل على فساد مذهب المجسمة خاصة
ان لفظ الجسم مما يصح دخول المبالغة فيه فقال هذا اجسم وهذا
جسيم وذلك اجسم منه قال عامر بن الطفيل لقد علم الحي من وابيان
لنا لودوه الاجساما والموجود القائم بالنفس مما لا يصح دخول
المبالغة فيه فكيف يكون احدهما الآخر ومن ذلك انه لا يجوز تسمية
الرب تعالى في الازل خالقا ورازقا خلافا للكرامية والذي يبين
صحة ما ذهبنا اليه ان الخالق مشتق من الخلق فلو جاز تسمية
الباري خالقا في الازل مع عدم الخلق لجاز تسمية الجسم متحركا
اسود اذا لم يوجد فيه الحركة والسواد ولان الخالق مع عدم
الخلق محال كما ان الضارب مع عدم الضرب محال مطلقا قالوه



الفصل الرابع في تفسير الاله اعلم انا
لما نظرنا في تفسير اسامي الله تعالى وجدناها على وجه يستدعي
كلاما اكثر الى الكشف عما هو الحق فيها لكثرة ما فيه من المذاهب
الفاسدة ومحاولة كل طائفة تفسيرها بما يطابق مذهبه و
هذا المختصر لا يحتمل ذلك فاكتفينا ها هنا باشارة وجيزة
الى تفسير لفظ الاله لغرض يتعلق به في مسئلة الصفات وقد
قالت المعتزلة الاله هو القديم وبنوا على ذلك وقالوا لو كان
لله صفات قديمة لكان كل واحد منها الها ونحن نقول هذا باطل

لانه يحسن ان يعاقب الله الخالق ولا يحسن ان يعاقب العبد الخالق ولو كان
مقتضى الالهية انه قديم لزم ان من اعتقد قدم الاجسام ان يعتقد كونها
الهة ومعلوم ان الدهرية يعتقدون قدمها ولا يعتقدون انها الهة
فان قالوا وكذلك عبدة الاصنام يعتقدون الهيتها مع علمهم
بانهم لا يقدرون على الاختراع والاله عندكم هو القادر على الا
ختراع قلنا اكثر عبدة الاصنام لا يعتقدون فيها الا
لهية وانما اتخذوها على صور الانبياء ويجعلونها كالمحراب
المعظم في المساجد ومن اعتقد فيها الالهية اعتقد انها تضر
وتنفع ولذلك يتقربون اليها بالتضرع والابتهال والدفع ما قالوه

وبالله التوفيق **الفن الرابع في النبوات** وفيه
ثلثة ابواب **الباب الاول** في جواز
بعثة الرسل وشرائط المعجزات وكيفية دلالتها على صدق النبي
والفرق بينها وبين الكرامات والسحر وفيه فصول اربعة

الفصل الاول في جواز بعثة الرسل صلوات الله عليهم
اجمعين والخلاف فيه مع البراهمة فانهم قطعوا باستحالتها
وشبهتهم في ذلك ان ما يؤديه الرسول لا يخلو اما ان يعلم حسنه
وقبحه بالعقل او لا يعلم فان علم حسنه بالعقل فلا فائدة في بعثهم
وان كان مما لا يعلم حسنه بالعقل فيلزم تكليفهم المشاق في العبادات
وزيادة مشقة مع العلم بما لا يسوغ والتردد بين حلق وتحسير

ناهم

اعني قطع المسافة بينهما بالتؤدة وبعضها بالهرولة وبعضها
الصياح في رمي الجمار من غير جرم في الاختلاج للركوع والتكلس
في السجود فكل ذلك مما لا يحكم العقل بقبحه او بكونه عبثا
وذلك مما لا يجوز اتيانه والجواب عنه
ان هذا مبني على ان حسن الاشياء وقبحها صفات ذاتية فيها مدركة
عقلا وقد ابطلنا هذه القاعدة بما فيه مقنع على انا وان سلمنا
على ذلك كان من الجائز ان يكون حسن بعض الاشياء وقبحها مما يقصر
العقول عنها ويكل عن دركها فيرد الشرع مبينا له او ليكون اقدام
المكلف على المستحسنات واحجامه عن القبائح بعد ورودهم اشد
مما كان قبله وعلى الجملة كما يقطع بحسن الامراض والاسقام مع
استغناء الرب عنها لعلمنا بان فيها مصالح وان لم نعلمها وكذلك
من الجائز ان يكون في بعثة الرسل الى الخلائق وتكليفهم المشاق لهم
مصلحة خفية لا يعلمها الا الله تعالى ومع هذا الاحتمال لا
يمكن القطع بقبحها واذا ثبت ذلك فنقول بعثة الرسل غير مستحيلة
لعينها اذ لا يمتنع في العقول ان يرسل الله تعالى شخصا معينا
الى غيره من الخلائق ليبين لهم الاحكام من الحلال والحرام ويؤيده
بالدلائل الظاهرة والحجج الباهرة وقد بينا انه ليس مستحيلا من جهة
التحسين والتقبيح فلم يبق الا القطع بجواز بعثتهم كما ذهبنا اليه

الفصل الثاني في المعجزات وشرائطها اعلم ان اثبات

الثوابت المسماة بالمعجزات من يكون من قبيل مقدورات البشر كا
لتصرف في الهوا والمشي على الماء وقد لا يكون من قبيل مقدورات
البشر كاحياء الموتى وابرا الاكمه والابرص وقد اتفق المسلمون على
اطلاق لفظ المعجزة على القسمين ولم يعنوا به تعلق العجز الذي يضاد
القدرة بهذه الايات لان من المعجزات ما هي خارجة عن مقدور البشر
وما كان كذلك يستحيل تعلق العجز به بل عنوا به انتفاء اقتدار الخلق
عليه ولا بعد في اطلاق لفظ العجز على انتفاء الاقتدار كما لا بعد
في قول القائل لو اجتمع الخلائق على ايجاد ذبابة لعجزوا عنها
ثم ان المعجز في وضع اللغة هو خالق العجز لكن جاز اطلاقه على الايات
من حيث ظهور تعذر المعارضة عندها حملا على تسمية الشي
باسم ما منه بسبب كتسمية المقدور قدرة والمعلوم علما وحدها
انها فعل خارق للعادة يصدق به التحدي مع عدم المعارضة
وهذا الحد مشتمل على قيود لا بد من شرحها الشريطة الاولى
ان يكون من فعل الله تعالى او ما يقوم مقام فعله واحترزنا بقولنا او
ما يقوم مقام فعله عما اذا قال النبي صلى الله عليه وسلم انه صدقي
ان الذين اتحداهم لو راموا القيام لم يجدوا اليه سبيلا فهذا من
قبيل المعجزات وليس من اصلنا ان الله تعالى اعجزهم عن القيام حالة قعودهم
اذ العجز لا يسبق المعجوز عنه ولكن عدم خلق القدرة على القيام
معجزة فهذا ليس بفعل ولكنه يقوم مقام الفعل من حيث يعلم

ان ذلك لا يتحقق الا من قصد من الله تعالى الى تصديق النبي ويمكن ان
يقال بان المعجزة هو العجز المتعلق بالمعهود الحاصل لا عن عدو
حسد لا حاجة الى هذه القيد واعلم انا قد بينا ان جميع
الحوادث الواقعة بقدرة الله تعالى وبينا ان من جملة المعجزات
ما يقع مقدورة للبشر فلا فائدة لهذه الشريطة الا شي واحد
وهو ان دلالتها على الصدق لا من حيث كونها مقدورة للعبد
لا من حيث وقوعها بقدرة الله تعالى حتى ان من اعتقد كون الشي فعلا
ولم يعلم كونه مخترعا لله تعالى اما لعدم النظر او لفساده فانه
لا يعلم دلالتها على الصدق واذا عرفت ذلك فالذي يدل على اشتراطه
وهو ان المعجزة انما تدل لنزولها منزلة التصديق بالقول ولن تقوم
الفعل في افادة التصديق مقام التصديق بالقول الا عند صدوره
عمن يصح منه التصديق بالقول وهذا واضح الشريطة الثانية
ان يكون خارقة للعادة لان المعجزة لا بد من اختصاصها بالنبي
ليمتاز به عمن ليس بنبي والامور المعتادة مما يشترك فيه الكل
فكيف يدل على صدق شخص معين دون غيره ووضوح ذلك يغني
عن الاطناب فان قيل بم تامنون من ان يكون الذي اتى به
المدعي من الامور المعتادة في بعض اقطار الارض قلنا
نحن نعلم ضرورة ان قلب العصا ثعبانا وفلق البحر وشق القمر
ليس من الامور المعتادة في موضع اصلا اذ لو كان لنقل واشتهر

لو قرا الدواوين على شكل الكتاب والعراب وعلى انه لا يلزم من
كونه معتادا لبعض الصناع خروجه عن كونه خارقا للعادة
مع الذي وقع الحكاك معهم كما ان اعتياد الطيور الطيران
لا يمنع من كونه خارقا للعادة لو وقعت من الادمي فان قال
مثل الله تعالى قادر على قلب العوائد فاذا ظهر المدعي
خارقا للعادة فلا نو منا ان ذلك اول انقلاب العادة وانه
مقتضى عادة مستمرة لا انه وقع تصديقا له قلنا لو سلك ان الذي
وقع خارقا للعادة ولو وقع امثاله اعتيادا لا يخرجه عن كونه
من خوارق العادات بل لو ادعى قلب العادة مطلقا مثل ان
يقول انه صدقي ان الله يغني الناس عن الغذا والسقي في
الهوا لكان ذلك من اصدق الدلائل واما بيان دلالته على صدق
المدعي فسنذكره ان شا الله تعالى فان قيل هل تجوزون ان يرسل الله
تعالى رسلا تترى في اوقات متعاقبة متقاربة او متعاقبها
فان جوزتم فلا يخلوا اما ان يكون اية كل نبي مماثلة لاية من قبل
وحينئذ يتكرر الاية الواحدة فتصير من العوائد او يختلف
اياتهم فيكون اية النبي احيى الموتى واية الاخرى ابرا الاكمه
والابرص وحينئذ تصير خرق العادة في الجملة عادة لتكرر
الايات المتماثلة وان منعتم من جواز ارسال الرسل في اوقات
متقاربة خالفتم نص الكتاب وهو قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا

تترى وقد جعلتم في الانبيا الذي لكم اذ عشتم ان الله ابعث من زمن ادم
الى زمان نبيكم مائة الف واربع وعشرون الفا ولو زعموا على
الانفان لكان مجيد المكرات قال القاضي في الجواب عنه
ان الله تعالى لم يخصص كل نبي باية بل خص بالايات انوا ما مخصوصين
ثم انهم اخبروا وانجى اقوام معينين صدقوهم وصبوا لا الخلائق
بعد تعمم وفي القصص ان اصحاب الايات هم المرسلون وقد سئل
رسول الله صلى الله عليه وسلم عن عددهم فقال ثلث مائة وخمسة
عشر ولا يبعد ان يكون في المرسلين من لم يكن له اية وقال بعض
المفسرين ان هودا لم يخص باية واليه الاشارة بقوله تعالى
في الاسلاعن قوم هود وما جئتنا ببينة وما نحن بتاركي الهتنا
عن قولك وبالله التوفيق الشرط الثالثة ان يكون مقارنا
للتحدي والكلام فيه يقع في ثلاث مقامات **المقام الاول**
في بيان امتناع تقدمها على الدعوى وذلك لان المعجزة انما دل
لتنزلها منزلة التصديق بالقول ومن ادعى انه رسول الملك وقال
اية صدقي ان يسوغ الملك من الامور المخالفة لعادته لم يكن
متبسطا لحجة وكذلك ها هنا ولانه لو جاز ذلك لم يامن ان
يكون المعجزة الواقعة على حسب دعوى النبي ليست معجزة له
بل معجزة لغيره وذلك باطل بالاتفاق فان قيل اليس قد ذكر
لمولود تساقط الرطب الجني من النخلة اليابسة على عيسى عليه السلم

وكان ذلك قبل نبوته وكذلك شق بطن محمد وغسل قلبه صلى الله عليه وسلم
واستلال الحكمة منه وتسليم الحجر والشجر عليه فكان ذلك قبل النبوة وأما
إذا أحدث الله تعالى شيئا خارقا للعادة كما إذا أنشأ الله تعالى إنسانا نشر
بحضرته فادعى إنسان عقيبه النبوة وتحدى بإحياء ميت أخرى
فقد ظن بعضهم أن المتقدم معجزة والحق أنها ليست بمعجزة لعدم
تعلقها بصدق المدعي واشتراك الصادق والكاذب فيه وهذا
مطرد في جميع المواضع إلا في صورة واحدة وهي أن يفرد الإنسان
له مثلا وهو أنا إذا رأينا صندوقا على القطع بأن ليس عليه
رأسه واقفلناه وكنا على ذلك من اليقين فقال مدعي النبوة إنه
صدقي أنكم تفتحون الصندوق وتصادفون فيه إنسانا فلما فتحوا
وجدوا الأمر على ما ذكر فالإعجاز فيه من وجهين أحدهما العادة
عنه مع أنه من خوارق العادة وذلك مقترن بالدعوى والآخر
خلق السابق فيه وهاهنا يحتمل أن الله تعالى خلق السابق قبل الدعوى
لكن مع ذلك يتحقق فيه وجه الدلالة على تصديق النبي وبصيرة كا
لمقارن للدعوى لكن حصوله موافقا للإخبار عنه فلا يبعد كونه
معجزا **المقام الثاني** في تأخيره واعلم أنه لو قال إنه
صدقي أن الله تعالى يحيي هذا الميت ما بين أنه الواحد منكم ما له
تصاب الحي أن ينصب أو قال آية صدقي ظهور آية بعينها عند مضي
السنة القابلة فإذا تحقق الأمر على ما قال كان ذلك من قبيل المعجزات

لحصولها على موافقة دعواه لكنه لا يخلف الحال بل نكلف
تصديقه قبل وقوع الموعود ولا خلاف أن الناس بعد أنه كان
صادقا في مقالته وأما إذا أتى المدعي بفاصل بين بعثته وقال آية
صدقي ظهور آية خارقة للعادة بعد شهر بعد موتي فالاتفاق
أنه لا يجب عليهم قبول شريعته قبل ظهور الآية لعدم علمهم
بصدقه وأما بعد ظهورها فإنه يدل على أنه كان صادقا فيجب
عليهم التزام تلك الشريعة لحصول المعجزة على وفق دعواه
المقام الثالث من شرائط كون المعجزة
كونها للتحدي أن لا يقع كذبا للدعوى كما إذا قال إن الله تعالى يحيي
هذا الميت فلما صار حيا قال اعلموا أن الله تعالى بعثني لأفضح هذا
هذا الكاذب فاحتشموه ثم خر بعده ميتا فقال جماعة من العلماء
إن ذلك يقدح في المعجزة والأقرب أنه لا يقدح لأن إحياء الميت
من خوارق العادات بعد وقع كما ادعاه أما التكذيب من الإنسان
الحي فذلك من الأمور المعتادة فلا تقدح في المعجزات قال
الشيخ السعيد والدي رضي الله عنه ولا فرق بين هذه الصورة
وبين ما إذا قال آية صدقي أن يتكلم يدي فأنطقها الله تعالى فتكذبه
لأن صدور الكلام من اليد من قبيل الخوارق للعادات وأما التكذيب
من المتكلم فليس من الخوارق للعادات قال والعلماء لم يتفقوا على
الفرق بين الصورتين في الحق أن يتبع وليس هذا كما إذا تحدى

السيار لفوت العين اذا جرى فيه فلما جرت فيه عادة ما وهلا زها
لخلاف في عين المتحدي به وثبت صدقه بخلاف ما ذكرناه فانما
ادعاه من خوارق العادات قد وقع والكذاب ليس من الخوارق لانه من
الامور المعتادة وعلى الجملة هذا مشكل فهو مما استخير الله تعالى
فيه وبالله التوفيق **الشريطة الرابعة** عدم المعارضة
وهو ان يعارض ما ياتي به مدعي النبوة بمثله فلو قال آية صدقي قلب العصا
حية مع دعوى النبوة لم يصح معارضته الا ان يوتى بمثل ذلك الفعل
مع دعوى النبوة فاما اذا لم يقيد بهذه الدعوى فلا يصح بانه مثل
ما اتى به من اجل سوا قدر انه اسبق بالدعوى الاولى او لم يقدر وعلى
تقدير وقوعه يدل على كذب الدعوى الاول وبالله التوفيق

الفصل الثالث في كيفية
دلالة المعجزة على صدق الرسل صلوات الله عليهم اجمعين اعلم ان
دلالة المعجزة على صدق المتحدي تنزل منزلة التصديق بالقول
ومعناه ان مدعي النبوة اذا قال يا رب ان كنت صادقا في هذه الدعوى
فاحي هذه العظام فاذا احياها الله تعالى يحصل العلم الضروري
بصدقه فهي تنزل منزلة التصديق بصريح القول كما ان من ادعى في
جمع عظيم انه رسول الملك اليهم والملك حاضر فقال ايها الملك
ان كنت صادقا في هذه الدعوى فخالف عادتك فاذا خالف عادته
يضطر الحاضرون الى العلم بكونه صادقا فكذلك هاهنا فان قيل

انما يحصل العلم في هذه الصورة لما تقرر من عادة الملوك طلب صلاح
الرعية والانكفاف عن الظلم وانتم اذا جوزتم من الله تعالى خلق
الكفر والضلال فانى يستقيم منكم هذا الكلام قلنا لو كان سبيل
دلالة فعل الملك على التصديق ما ذكرتموه لكان لا يعلم التصديق
من لم يحط علما بما ذكرتموه ونحن نعلم ان ما قلناه يعلمه الصبيان وعوام
الناس مع انه لم يخطر ببالهم شيء مما قدرتم السايل تحققه وهو ان من وا
جهه بعض الحاضرين بهجر من القول وفحش من الكلام فاحمر لونه
وانتفخ اوداجه ونظر الى الذي واجهه شزرا فانا نضطر والحالة
هذه الى العلم بغضبه ولا يقدح في ذلك تجويز ان يكون ذلك من خلق
الله تعالى ابتداء من غير غضب فيه او لثوران حرارة اقتضى ذلك
وهيجانها فكذلك هاهنا والذي يوضح ما قلناه ان الخلق في الاعصار
الماضية ما زالوا يدعون بدعوة الانبيا وكان المنكرون يبذلون
قصارى المجهود في الطعن في معجزاتهم تارة يقولون انها مخرقة
واخرى انها سحر ولم ينقل عن احد منهم انه اعترف بان الظاهر على
يد المتحدي خارج عن مقدور البشر ومتميز عن السحر والشعبذة
والكرامات مع ظهورها على وفق دعواه وعجز الكافة عن معارضته ثم
استراب في وجه دلالة المعجزة بل انما كانوا يستريبون في شرائط
المعجزات فعلمنا ان تعلق المعجزة باقتضاء التصديق مع العلم بشرائطها
معلوم اضطرارا اذ لو كان للنظر فيه مجال لاستراب فيه من سبق

ولو استتر ابو الفضل فلما لم يفعل شيء من ذلك دل على صحة ما ذكرناه فان
قيل ان سلمتم ان المعجزة في دلالتها على الصدق تنزل منزلة
التصديق بالقول لكنه لم يتم غرضكم الا باثبات استحالة الكذب على الله تعالى
فما الدليل على ذلك قال الامام اما الرسالة وما اشتملت عليه فلا تتعلق
اثباتها باخبار تفضي الى الصدق والكذب وكان الرسل قال الله سبحانه جعلتك
رسولا وسبيل ذلك كسبيل [illegible] العالم وكذلك فيه [illegible] فانه لو كان بالحجة
يستوي فيه الصادق والكاذب فان الغرض يوجبه الامر بالاستعمال للمامور
وذلك مما لا يدخله الصدق والكذب وان كان اللفظ مشعرا بالاخبار فلذلك
ها هنا فان قيل لم يثبت صدق الرسول بعد ثبوت الرسالة فيما يشرعه
من الاحكام الا بعد القطع باستحالة الكذب على الله تعالى الاقوال التي يعضد
بها ما يعنيه من صدق نفسه بصدق الله تعالى اياه وذلك لا يستقر الا اذا
كان على الله محالا لكنا قد بينا هذا فيما سبق ولا نعيده ثانيا فان
قيل هل يجوز اظهار المعجزة على يدي الكذابين قلنا
اما الشيخ ابو الحسن رضي الله عنه فقد ادعى ان ذلك من المستحيلات وفيما
ذكره نظر لان خرق العادة في ذاته مقدور لله تعالى فلو خرج عن المقدورية
عند تحدي الكاذب لكان ذلك قلب الاجناس ولانه لو انقلب اخراق العوائد
من الامكان الى الاستحالة بعد تحدي الكاذب لجاز ان ينقلب من الاستحالة
الى الامكان عند قيام زيد او قعوده وكل ذلك مما لا يجوز المصير اليه
فلم يبق الا توقيف العاصي وهو ان ذلك مقدور ومتى ان العلم باقدار

الرب تعالى على اظهارها على يد الكاذب لا يقدح في العلم الضروري بانها
دليل الصدق كما ان العلم باقتدار الرب على حمرة الغضبان من دون الغضب
لا يقدح في العلم الضروري بالغضب اذا رأينا احمرار وجهه وهذا
واضح والله اعلم

الفصل الرابع

في حقيقة
السحر والكرامات والتمييز بينها وبين المعجزات اعلم ان السحر عبارة
عن امر في اجرى الله تعالى العادة بان يخلق عقيبها امورا مثل افتراق
المتحابين والكثيرون من الائمة جوزوا ان يبلغ الساحر الى ان يزنه
الضيقة والانتصاب على راس القصبة والطيران في الهواء والانسحاق
من [illegible] الاعماق مجال اقرانه فاما المعاني المنابر كالجنة والعداوة
فانه يتصل اقتدار العبد عليها وقد جعل الائمة على انه يتوصل
بالسحر الى احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص وانطاق البهائم واما
الكرامات فهو ان يخرق الله تعالى العادة لدعوة الاولياء وذلك جائز
عند العلماء الا الاستاذ ابو اسحق فانه وافق المعتزلة في المنع منه
واختلفوا الصلاة فانه لم يطلبوا هذا المعتقد شرحه فمما يجوز ظهوره
من خوارق العادات على ايدي الاولياء واعلم ان نصوص الكتاب والاجماع
الامة ناطقة باثبات السحر والكرامات فمنها قصة اصحاب الكهف
ومنها قصة ام موسى عليه السلام من الهام الله تعالى اياها حتى طابت
نفسها بالقائه في اليم ومنها قصة مريم وتساقط الرطب من
الشجر اليابسة ومنها تسليم الحجر والشجر وتسبيح الحصى مع نبينا
صلوات الله عليه

وكذا الكلام في الكرامات لا استحالة لتقدم المعجزات على التحدي وأما السحر
فدليل ثبوته قوله تعالى وما أنزل على الملكين إلى قوله فيتعلمون منهما
ما يفرقون به بين المرء وزوجه والأخبار فيه كثيرة فإن قيل
فبم تفرقون بين المعجزات والسحر والكرامات قلنا أما الكرامات
فتتميز عن المعجزات من حيث أن المعجزات تحصل عقيب التحدي بالنبوة بخلاف
الكرامات وبهذا الوجه تمتاز عن السحر فإن قيل حصول السحر على وفق
دعوى الساحر النبوة فإن الله تعالى يقصم عمره من السحر حتى يعالمونه
مثله لما بينا أن الله تعالى أجرى العادة بحصول العلم الضروري عقيب
ظهور المعجزات على أيدي الأنبياء ودل على أنه سبق في علمه الأزلي وإرادته
الأزلية أنه لا يظهر شيئا منها على أيدي الكاذبين على أن ما جاز وخلاف
المعلوم ممتنع الوقوع فهذا ما به تمتاز المعجزة عن الكرامة والسحر
ولم يبق علينا من إشكالات المعجزات إلا شبه ثلاثة أولها
أن قالوا قد علمنا أن العالم لا يخلو عن الأجسام مختصة بطبائع بعضها
تأثيرات عجيبة كحجر المغناطيس في جذبه الحديد والأوطار التي تحدث
من اصطكاك بعض الأحجار وهبوب الرياح عند تحريك ما مخصوص من
علم الطلسمات واستسخار الكواكب علوم مشهورة بخلاف
ونسبها من العجائب مما لا يحصى فما أنكرتم أن ما أتى به هذا المدعي من
هذا الجنس وثانيها أن المدعي إذا ادعى الرسالة فللمدعو أن يقول العلم
بالرسول يترتب على العلم بالمرسل وصفاته الواجبة وأنه يجوز منه

وكيفية دلالة المعجزة على صدق المدعي وإن ما أتى به هذا المدعي معجزة
وهذا يستدعي نظرا كثيرا وزمانا طويلا فأمهلني حتى أنظر في هذه
الأبواب فإن لم يمهله فقد كلفه بما لا يطيقه وإن أمهله فيجب أن يعود
إليه حتى ينتهي النظر نهايته ولا يتقدر ذلك بزمان معين لاختلاف أذ
هان الناس ثم إن عاد السمع فلهم أن يقولوا نحن في مهلة النظر ولم يثبت
بعد ما يعد تأسيا من هذه المراتب فيؤدي إلى إفحام الأنبياء والثالث أن
قالوا أجمعتم على أن درك الوجوب في الشرع فإذا أتى النبي وأظهر المعجزة
فللمدعو أن يقول لا يجب علي النظر في معجزتك إلا بالشرع ولا استقر
عندي الشرع إلا إذا نظرت في معجزتك ولا أنظر حتى لا أعلم صدقك
حتى أجد على ما يعقبك فيؤدي إلى إفحام الأنبياء والجواب
عن الشبهة الأولى أن يقول لو جاز إسناد المعجزات إلى الخواص
والطبائع لزم أن لا يسعد العاقل أن يكون لبعض الأجسام خواص لو
تمكن المرء منها لأمن من الموت ويمكن من تسخير الجان وتحصيل الذهب
والصنائع وتركيب الأرض والسماء وإنشاء الحيوانات ومن جوز ذلك
كان عن المعقول خارجا وفي تيه الجهل والجاه والظاهر أن حصول
النبي بالاطلاع على تلك الخاصية مع عجز الخلق عن معارضته بعد بذل
المجهود ومرور الأيام من أصدق الدلائل على صدقه والجواب
عن الشبهة الثانية أن يقول لا يجب على النبي إمهال المدعو
لأن ما يتوقف عليه العلم بصدق الرسل من معرفة الصانع أن يعلم أن الحوا

العالم المتغير مفتقر الى سائر له فما لاجله احتاج الى الله وهو الامكان
وهو امر ورائي او ثبوت منه وان لم يعلم انه عالم قادر والعلم بذلك ايضا
من شعر الضرورية وان العقلا ما طعنوا باستحالة صدور الفعل المحكم
ممن ليس بعالم وان لم يعلم وجه دلالة المعجزة على صدق المدعي وهذا
ايضا حاصل بالضرورة والباطل كان عالما بما ذكرناه امكنه ان يعلم
صدق الرسول فلا يمكنه من الاستمهال وان لم يكن عالما بذلك فالظاهر انه لا
يكون كامل العقل وان كان يجوز على النبي ان ينبهه ويرشده اليه
ويحصل العلم له بذلك في اوحى ما يقدر الا ترى ان اول كلام نوح
مع قومه ان اعبدوا الله ما لكم من اله غيره فنبه على وجه الدليل
على الصانع ثم قال او عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم
وكذلك ابرهيم قال لابيه آزر اتتخذ اصناما آلهة
يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا ثم قال يا ابت
قد جاءني من العلم ما لم يأتك فالقران وهو معجزة سيد البشر ابتدا
بدلايل التوحيد فقال يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم الاية
معناها دليل على وجود الصانع ولظاهر لفظها البليغ دليل
على النبوة ومن عرف دعوة الانبيا والعجز عن نقضها قطع بما ذكرناه
والجواب عن الشبهة الثالثة ان نقول اذا ورد الشرع
وايد بالمعجزات فقد ثبت الشرع واستقر ولا يتوقف وجوبه عليه
على علمه بالوجوب بل يكفي فيه تمكنه من العلم بالوجوب كما ان المذهب اذا

قال لولده اتق فان وراك سبعا ضاريا فانه يجب عليه الاتقاء
وان لم يكن عالما بالوجوب عليه حتى انه لو قال اعلم ابي الاتقاء ان
لو عرفت ان وراي سبعا ولا عرفت ان في وراي سبعا ما لم اتقه فلا
العقلاء تجب على الاحتراز فلو افترسه السبع والحالة هذه
لم يكن معذورا فكذلك هاهنا وعند المعتزلة الانسان يعلم
انه مأمور بالصوم مثلا الا عند مضي جملة اليوم مع انه لو ترك
الصوم في اثنا اليوم عد عاصيا بالاتفاق وكذلك هاهنا هذا
جملة ما اردنا ذكره من احكام المعجزات واستقصا الكلام فيه
لا يليق بهذا المعتقد

الباب الثاني

في اثبات نبوة نبينا محمد المصطفى صلوات الله عليه وسلامه
وفيه فصول اربعة

الفصل الاول

في اقامة الدلالة على نبوته صلى الله عليه وسلم انكرت اليهود
والنصارى وغيرهما نبوته ثم اختلفوا بعد ذلك فمنهم من ذهب
الى ذلك لاعتقاده استحالة النسخ عقلا وتمسكوا فيه بان قالوا
اذا امر الله تعالى بشي اما ان يكون الامر متعلقا بالفعل دايما او
كان متعلقا بالفعل في زمان مخصوص فان لم يتعلق الامر بالفعل
مطلقا في جميع الاوقات مع ان الظواهر المنقولة الينا مشعرة
بذلك كان ذلك تلبيسا لانه لم يدل على ان المامور بخلاف ما تفهم من
هذه الظواهر ولو جاز ذلك جاز ان يخبر بان المجمل والعموم ولا

كان في الإمكان تعريفنا ما ليس شريعة من الشرائع ولكان ذلك أمرًا
باعتقاد وجوب الفعل في جميع الأوقات مع أنه ليس في نفسه كذلك فيكون
أمرًا بالجهل وذلك قبيح ولو كان الأمر متعلقًا به أبدًا فالنهي عنه
بعد ذلك إما أن يرفع الحكم الثابت أو لا يرفعه ومحال أن يرفعه لأنه
ليس انقطاع الحكم السابق بطريان الحكم الثاني وانتفاض حدوثه بأولى من
امتناع ثبوت الحكم الثاني لوجوب ثبوت الحكم الأول وإن لم يرفعه
الحكم كان الحكم السابق ثابتًا وما صار منسوخًا ولأنه يلزم أن يكون الله تعالى
آمرًا بالشيء وناهيًا عنه دفعة واحدة وذلك محال وأيضًا فلأن من شأن الأمر
اقتضاء الفعل به من المأمور مطلقًا كما أن من شأن القدرة الإيجاد بها مطلقًا
وكما أنه لو فرضنا انفراد تعلق القدرة القديمة عن شيء لم يبق على الإ
رادة كذلك لو فرضنا انفراد تعلق الأمر القديم عن شيء لم يبق على الإرادة
فعلى هذا لو كان أمر الله تعالى متعلقًا بالفعل مطلقًا كانت إرادته
متعلقة بأن يكون أمره متعلقًا به مطلقًا فلو نهى عن ذلك الفعل في بعض
الأوقات كانت إرادته متعلقة بأن يكون نهيه متعلقًا به في ذلك الوقت
ويلزم منه أن يكون مريدًا لأن يتعلق أمره ونهيه بالفعل الواحد في الوقت
الواحد وذلك محال ومما احتج به هذا القسم قول بعضهم لو كان الأمر
متعلقًا بالفعل دائمًا كان الله تعالى عالمًا بأن الأمر متعلق بذلك الفعل دائمًا
فلو انقطع في بعض الأوقات تعلق الأمر عنه لزم انقلاب علمه جهلًا
وذلك محال وهذا فيه نظر لأن علم الله تعالى كما أنه متعلق بأن الأمر متعلق به

في جميع الأوقات فهو أيضًا متعلق بأنه ينقطع هذا التعلق في الوقت
الفلاني ليتعلق النهي به في ذلك الوقت وإذا نهى عنه فلا يلزم منه
لعله الانقلاب علمه جهلًا ومما احتج به هذا القسم على القول بأن الحسن والقبح
صفات راجعة إلى الأفعال أنه لو كان الأمر متعلقًا به أبدًا اقتضى ذلك
وجوب فعله أبدًا أو وجوب العزم على فعله أبدًا أو وجوب اعتقاد
وجوبه أبدًا أو استحقاق الثواب عليه أبدًا فلو نهى الله تعالى عنه في
المستقبل لدل نهيه على أنه قد خفي عليه من حسن تلك الأفعال ما كان ظاهرًا
له أو ظهر له من قبحها ما كان خفيًا عليه أو أنه قصد النهي عما علمه حسنًا
وكل ذلك على الله تعالى محال واعلم أن العلماء اختلفوا في حقيقة
النسخ والقاضي اختار هذا القسم الثاني وحده بأنه الخطاب الدال
على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان
ثابتًا مع تراخيه عنه ونحن نختار القسم الأول وهو أن يكون النسخ
بيانًا لانتهاء مدة العبادة وهو مذهب الأستاذ أبي إسحق والأكثرين
من الفقهاء والمعتزلة ويبطل مذهب القاضي بما ذكرناه في ضمن الشبهة
والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه أن مثل ما تعبد الله به يجوز أن
يقبح في المستقبل وإذا قبح حسن النهي عنه والأولى أنه يحسن أن
يقول الله سبحانه وتعالى صوموا السبت ما عشتم إلى السنة الفلانية
وأيضًا فلأنه يجوز أن يكون الفعل مصلحة في وقت ومفسدة في وقت
آخر كما أن الدواء للصبي مصلحة في وقت ومفسدة في وقت آخر وشرب

الذي قد امر به مصلحة في وقت ومفسدة في وقت اخر وكان ما ذكرناه جائزا
فلذلك لا يبعد ان يكون بعض الافعال مصلحة في وقت فيحسن الامر
به وفي وقت اخر مفسدة فيحسن النهي عنه هذا اذا قلنا بان التكاليف
موضوعة لمصالح العباد وان لم نقل بهذا فلا يخفى جوازه اذ لا يبعد
ان يقول السيد للغلام اشتغل بالزراعة ثم انه ينهاه عن ذلك
بعده وقالت فرقة من اليهود منهم بانه لو جاز ذلك جاز تاخير البيان عن
المجمل والمخصص عن العام فذلك غير جائز وقولهم بان ذلك يكون
تلبيسا لان الظواهر المنقولة الينا مشعرة بدوام وجوب الفعل قلنا
وذلك ايضا غير جائز بناء على القول بان افعال الله تعالى كلها
حسنة وان سلمنا بان التلبيس قبيح لكنا نقول التلبيس انما يكون قبيحا اذا
لم يكن الحكم ملحوظا بانه مما يحتاج المكلف اليه فاما اذا لم يحتج اليه
فلا التباس في نفس شانه ومعلوم بانه لا يحتاج المكلف الى معرفة
وقت ارتفاع العبادة واما ابو الحسين فانه اوجب ان يشعر الامر
بالحكم المؤبد بانه سينسخ عنه ذلك الحكم واذا لم يفعل ذلك لم يكن
مراده الا هو الباطل لاجماع المسلمين على اعتقاد التأبيد فقد
اندفع شبهة اليهود ومن اليهود من ذهب الى امتناعه النسخ عقلا
واحتجوا بانه ورد في التورية تمسكوا بالسبت
ابدا وقالوا ان موسى عليه السلام اخبر بان شريعته لا تنسخ قلنا هذا
ايضا باطل لانه لو كان في شريعة موسى ما يدل على استمرار شريعته

لوجب اشتهاره لان ذلك من الامور التي تتوفر الدواعي على نقله
كما انه لما كان في شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ما يدل على ذلك لا جرم
اشتهر ولكان بالحري ان يحتج به اليهود الذين عاصروا النبي
صلى الله عليه وسلم ولو كان كذلك لعلمنا ذلك ضرورة كما نعلم
من دين النصارى ان عيسى اخبر بانه خاتم الانبياء فلما لم يحتجوا بذلك
في زمان النبي ولا في زمان عيسى ولم نعلم من دينهم ان موسى عليه السلام
اخبر بذلك علمنا ان ذلك كذب محض وافتراء على موسى عليه السلام
على قول من صرح انهم غيروا التوراة ويحكى بانهم يلقنون هذا
الكلام من ابن الراوندي ومنهم من ذهب الى ان عيسى ومحمد
كانا مبعوثين الى قومهما خاصة وسنبطل ذلك في اخر الفصل ان
شاء الله والدليل القاطع على نبوته انه ادعى النبوة وظهر عليه
المعجزة وكل من هذا حاله فهو نبي ونقول لو صح ان الخلائق قد
عجزوا عن معارضة ما ظهر على يده من خوارق العادات فنص بكليته
لها فانه يجب ان يكون نبيا والمقدمة الاولى صحيحة وكذلك
الثانية اما المقدمة الاولى فمبنى على اصول بعضها ضرورية وبيّنة
كالعلم بظهوره صلوات الله عليه وادعائه النبوة ولا اشكال
في ذلك انما الذي يحتاج الى مزيد تقرير ظهور المعجزة على يده و
الدليل عليه ان القران ظهر على يده والقران معجزة اما المقدمة
الاولى وهو ان القران ظهر على يده فاعلم ان هذا وان طال فيه

شرذمة من اليهود لكن العلم به حصل من الضروري لنا بالطريق الذي يعلم
ظهور المعجزات على يد موسى وعيسى عليهما السلام بقلب العصا ثعبانا وفلق البحر
وابرا الاكمه والابرص واحيا الموتى ووجود ذلك والملوك الماضية كذلك
نعلم ايضا ظهور القران على يد محمد وكل ما تقدح به في جميع ما ذكرناه
فان قالوا ان نبوة موسى وعيسى عليهما السلام مما اجمع على نقلها اهل الا
ديان المختلفة من اليهود والنصارى والمسلمين بخلاف نبوة محمد صلوات
الله عليه وسلم فانه لم ينقلها الا امة ولان اليهود ينقلون ان نبوة
موسى دلت على الاله والمسلمون يحملون مخالفيهم على نقل نبوة محمد
بالسيف والقهر وظهور الرق فلما فارقهم ان لا يكون في نقل اليهود
الذين كانوا اهل ظهور سابق الاسلام حجة لانه لم يكن هناك اديان
مختلفة ولم يكن عليهم ذلة واذا لم يكن عليهم في نقلهم حجة وانما
وصل نقل الايات الى اهل الذلة والاديان المختلفة بواسطة نقلهم
وجب ان لا يكون في نقل اهل الذلة والاديان المختلفة حجة اما المقدمة
الثانية في بيان القران ما لا اشكال عليه وهو ان النبي كان يقرأ القران عليهم
ويتحدى بها ويدعي عجزهم عن معارضته وهم ما قدروا على الاتيان
وذلك هو العجز عن المعارضة اما انه كان يتحدى بها ويدعي عجزهم عن
معارضته فذلك معلوم بالطريق الذي به علمنا تحدي سائر الانبيا
بمعجزاتهم وهو النقل المتواتر وبعد ما ذكرناه قبل ذلك حرفا حرفا
والذي يدل عليه من نفس القران قوله تعالى قل لئن اجتمعت الجن والانس

على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله وقل فاتوا بعشر سور مثله
مفتريات وقوله فاتوا بسورة من مثله ثم قال فان لم تفعلوا ولن
تفعلوا وهذه الايات صريحة في ادعا عجز الخلق عن معارضة
القران فان قالوا انكم تنكرون علم من يقول المعلوم ضرورة ظهور
القران وحمله على يد النبي انما التحدي بهذه الايات فذلك غير
معلوم ولا سيما هذا الذي لان القراء والحفظة في كل زمان يلقنون
جيدا التواتر ويبدون عليه وكان الخلفاء مشتغلين عن السلطنة كما
تبين للمداهنة والاغضاء على الاغلاط حتى ان الصحابة يستنكرون
على المسلمين مع هذا كله فكيف يمكن ادعا ان الناس من القرابة واما انه
لم يوجد معارضة القران والذي يدل عليه هو ان الاولى متوقف
على نقل الامور العظيمة في استمرار العادات كما انا اذا قدرنا
ملاقاة مع لسان بعيد الصيت في الشرق والغرب وقدرنا ان عسكره
لو سواعليه ووقعوا وقدرنا ان تامانه يستحيل في العادة ان لا ينقل
ذلك ومعارضة القران من الامور العظيمة لانه يقدح في نبوته
ويبطل دعواه في ذلك فلو قدرنا وقوعه لاشتهر ولنقله الجاحدون
والمنكرون لرسالته لغرض فزع على جهة الكثرة في زمان طلب
عثرات المسلمين وتكلفوا المطاعن وجمع الشبهات حتى ينقلوها
مسلسلة مع ذكائهم كتبها وصحائفها فلو وجدت المعارضة لنقل
ولما لم ينقل علم انه غير واقع فان قيل لعل القران قد عورض

الا ان بعضهم جمع النسخ باسرها وطمسها الا واحدة فحفظ لهذه
الدولة وبسط لهذه المملكة فليتأمل هذا الاجمال عام في جميع
معجزات جميع الانبياء حتى تعالى الله عن ان ضر معجزات موسى وعيسى
وابراهيم صلوات الله عليهم لم يجز ان يعرض متبعيهم بدل الله معارض
ما احتمله دخول باخفائها وترك اظهارها وذلك يقضي الى القدح
مما علم ثبوته ضرورة ولانا نعلم ان الرسول لم يزل كان متحديا على
صحته بعد هجرته في الدعا الى القران وتعظيم شانه واعتقاد خروجه
عن اجناس كلام البشر فلو تمكن من فصحا العرب معارضته لكان
بالحرى ان يدعوها لاسيما واهل بان رسول الله صلى الله عليه وسلم
من اشد الناس من ان يكون محكوما تحت حكمهم وما اكثر معظمهم الا الغنا
وحسدا فلو وجدوا الى معارضته سبيلا لعرفوه ولو اجتمع
جميع العالم على اخفا امر ظاهر لم يجدوا اليه سبيلا يحققه وهو
انهم لو حملوا على الاخفا قهرا لكانت النفوس متشوقة الى الاشاعة
وقد وصل الانسان حريص على ما منع ولانهم كانوا يطلقون السنتهم
بكل فحش في حق رسول الله صلعم حتى كانوا يتعسفون بهجائه
وما كان من عادته استماله قلوب الاصحاب ببذل الاموال لهم
لانه في بعض الاوقات ما كان يجد ما يربط به طعاما وكان اصحابه
في اكثر الاوقات في غصة ومشقة من الكفار فلو وقعت المعارضة
لكان بالحري ان يتصرف قلوبهم عنه وهذا القران يفيد العلم

الضرورى للعقلا لتساوا ما قالوه واما ان عدم معارضتهم كان
لعجزهم عنها فالدليل عليه هو ان النبي كان يدعي التفرد بامر لا
يقدر عليه وما كان خاملا مرذولا في قومه والكلام الذى
كان يتحدى به اسمى من مثل العبث الركيك الذى لا يلتفت اليه
ولكان باتفاق المخالف والموافق بليغا فصيحا وكان كافة من يعنيه
على دعواه انقلاب الدول والاستيلا على الممالك شرقا وغربا
فانه كان يدعي انه مبعوث الى كافة الخلق وكان اعداوه متشمرين
للحراب معه ومقاساة الشدايد في ذلك والعاقل يعلم من نفسه
ضرورة الداعي الى الحروب الواقعة بينهم وبين المسلمين ان
الاسلام كان من اعظم الامور في قلوبهم فلو قدروا على المعارضة
لا توابه في مشاهدة الحالة وذلك معلوم في العادة على الاضطرار
وكيف ولا تستهتر معارضتهم في معارضة القران حتى قال امية بن خلف
الجمحي لو شا الله تعالى لقلنا مثله وان رحل النضر بن حارث في
اقاصي بلاد العجم وهو يريد بذلك البحث عن علوم الفرس فخارج
عن سفره الا خاسرا واستهتر على الوليد بن مغيرة
انه كان مكبا على تامل اي من القران فلم يبد بعد تطاول الامد
معارضة وكل ذلك مما لا حاجة اليه لعلو وضوح المقصود ولان
قيل العقل المقتدرين على معارضته ما اتوا بالمعارضة واشعروه
وصدقوه رغبة منهم في الاستيلا على الممالك قلنا هذا باطل

لانا نعلم انه لم يكن في الاسلام اقوام ظهر اختصاصهم بمزيد
الفصاحة عن الكفار كما كان فيهم اقوام من الخطباء والشعراء لم
يكونوا في الاسلام بحقيقه وهو ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان
يتحدى بمعارضة سورة واحدة كما كان يتحدى بجميع القران فلو
استعمل بعض منتعه بمعارضة جميع القران لما تأتى من المخالفين
معارضة سورة واحدة فان المتناهي في البلاغة قد يذكر فصلا
طويلا من الكلام البليغ والذي دونه يتأدى له بعض ما يقدر
عليه البليغ بحقيقه وهو انا نعلم ان اصحاب الرسول كانوا
منقطعين عن الدنيا مقبلين بكل الوجه على الاخرة طالبين الطاعات
محتنبين عن اللذات والشهوات فكيف يتعارفون رغبتهم من اتباعه
لغرض الاستيلاء على الممالك ولأن رسول الله صلى الله عليه وسلم
ما كان مخصصا بزيادة مال واستظهار عشيرة لم يكن لمتبعه فلو
قدروا على ان ياتوا بمثل هذا القران فلما رضوا اتباعه ولم يوافقوه
الى ان يصير معا لهم لولا عجزهم عن المعارضة فان قيل انما لم يعارضوا
القران لانه اتى بافصح الكلام واجزله ولم يقدر على معارضته
الا الاقلون ويرجع حينئذ محاولة المعارضة الى قوم يجوز
عليهم المواطاة على الكتمان قلنا دعوى حصر البلغا
الذين كانوا في زمانه في عدد قليل مما يعلم فساده ضرورة من
تدبر ايام العرب وتظاهرهم في عصر الرسول بذلك واحاط علما بكثرة

شعرائهم وفصحائهم قطع بفسادها قالوا ولأنا نعلم ان الذين يكرهون
نبوته ما كان يحطه درجتهم ما بالبلاغة عن غيرهم مع توفر دوا
عيهم على ذلك كما وصفناه ولو قدروا عليه لاتوا به ويستحيل منهم
والحالة هذه التواطي على الكتمان فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه
عليه السلم منعهم منها بالخوف من السيف فشغلهم بمحاربته
فلهذا لم يعارضوا القران قلنا معلوم انه عليه السلم لبث فيهم
ثلث عشرة سنة ما كانوا خائفين ولا حاربهم ولا اذن له في القتال و
كان الغلبة لهم في اسباب الشاوية ولعل محاربته اياهم ما كان يمنع
الحرب ولما كانوا يحاربونه باجمعهم فلو كانت المعارضة مقدورة
لاتوا بها في زمان المهلة فان قيل كما لم يلتفتوا دعوته الى النظر في اثبات
النبوة فكذلك دعوته الى النظر في اثبات التوحيد واعتقاد الحشر
والنشر ثم انهم مع ذلك اكفوا عن النظر في دلايل العقول
مع اقدارهم عليها فلم لا يجوز ان يكون انصرافهم عن النظر في دلا
لايل النبوة من هذا القبيل قلنا ان رجعنا فيما مهدناه الى
ان العادة استمرت في اسرار الذين يعجزون ويحلفون الى العناد
والخضوع الى معارضته من تحديهم وعجزهم وتكريمه وصرفوا ولو
اتباعه عنه بخلاف دلالات العقول فانه لم يستمر العادة في
ذلك استمرارها فيما قدمناه لان العادة مطردة بتجرد الناس و
افترافهم لكثرة ومثل كل واحد لمذهب ابائه واسلافه والاعتزاز

بما رووه من التشبيه حتى قيل الا انها في المطولات كالاختلاف
في الضوء وزيادته فى انه يحتمل تطهير العرق وان قيل انه لا يلزم من اختصاص
صلوات الله عليه وسلم بهذا الكلام الفصيح الذي لم يشاركه فيه غيره
ان يكون نبيا كما انه لا يلزم من اختصاص جالينوس بكلمة بانواع الطب الخبير
لا يشاركه فيها غيره والمراد لبعض المحرمة بطائفة خرقة لم
يستوجبها ان يكون نبيا قلنا انما يختص الرجل بفضائل لا يشاركه
فيها غيره في زمانه اذا لم يتحدى بها اما اذا تحدى بها وقال الله
ليعصم من يعارضه بمثل ذلك ويبطل دعواه فيه لا سيما والنبي لم يعلم من كتاب
شيئا لم يكن ايضا ما احتفى لطلب علم ولا سافر الى بلاد قوم لهذا
الغرض وايضا فقد نقل من كلامه في الوعد والوعيد والاوامر و
النواهي والقصص وما كان بسببه القرآن في الفصاحة والبلاغة فلو
كان القرآن من كلام الله لكان الكل من جنس واحد وان قيل قد يتمم
هذه القاعدة على انهم ما اتوا بمعارضة القرآن مع جهدهم و
اجتهادهم في ابطال دعواه فما قولكم لو لم يخالفه احد فان
لم يكن معجزة كانت دلالته على الصدق موقوفة على ان يكون هناك
اقوام ينكرونه وذلك غير جائز وان كانت معجزة فمن اي وجه
يدل على الصدق اذ ليس هاهنا مخالف حتى يقال لو امكن معارضته لاتوا
به قلنا اذا سلم بان القرآن ظهرت اعجازه عند العدول للكلا الخلاف
ومن اتفق الخلاف فلا بد وان يكون حجة وعلى انه ان قدر عدم

وهو ايضا ان النبي عليه السلم ادعى النبوة وتحدى بالقرآن وشرع
الناس يقولون ذلك والتزموا الكلف والمشاق لاجل ذلك دليلا
قاطعا على اعجاز القرآن وان الخلاف في اهل المذاهب والمشارق
مع تباعد ديارهم وتباين اغراضهم مجمعون على نقل نبوته واحد
الا من قطع بان ما ظهر على يده معجزة وقد ثبت بمجموع ما ذكرناه ان القرآن
ليس من جنس الكلام البشري وانهم لم يعارضوه لعجزهم عنها وقد بينا
في الباب المتقدم ان من ظهرت المعجزة على يده على شرائط المذكورة
فهو نبي فلزم من هذا القطع بنبوته والنبي لا يجوز ان يكون كاذبا و
قد علم ضرورة انه كان يدعي انه مبعوث الى كافة الخلق وانه
خاتم النبيين وذلك واجب على جميع العقلاء الايمان به لانه خاتم
النبيين وذلك واضح وبالله التوفيق

الفصل الثاني

في ذكر وجه الاعجاز من القرآن فذهب اهل الحق ان اعجاز القرآن
من وجهين احدهما النظم البديع الخارج عن اوزان كلام العرب مع
افادة احسن المعاني والاخر البلاغة في النظم وحد البلاغة
ان يقال هي تعبير عن المعنى الصحيح بما يطابقه من اللفظ الشريف
من غير مزيد على المقصد وانتقاص عن الغرض وذهب قوم
الى ان الاعجاز في النظم وقال الاخرون انه في البلاغة وهذا
باطل لانا لو ادعينا الاعجاز بالبلاغة المجردة وقدرنا اجزل
خطبة لخطيب او ابلغ قصيدة الشعر او اعتبرناها بقصار السور

ولم نوع الى البلاغة لم يأمن ان يلتبس على الناظر وجه التباين
بينهما ولو ادعينا النظم لكان النظم الذي يداني نظم القران واركان
في غاية الركاكة معارضة للقران الكريم ان [illegible] مسيلمة
في قوله انا اعطيناك الجماهر فصل لربك وهاجر ان مبغضك
رجل كافر نضاهي نظم القران ان كان ينبو اسماع المستمعين عنه
لركاكته وسخافته فثبت ان الاعجاز في النظم والبلاغة جميعا او
هاهنا وجه ثالث في اعجاز القران وهو اشتماله على الاخبار عن
الغيوب مع الاصابة فيه ونحن ان نبينه هاهنا لدقته وهو انه
ليس الاعجاز في نفس الاخبار فانه لا يعجز احد عن النطق بامثالها ولا
في نفس المخبر فان النبي من يخبر عن وقوع امر معتاد فلا معنى
لجعلهما من المعجزات بل الاعجاز في علم الرسول بما اخبر عنها
وذلك منقسم الى قسمين منها ما يكون خبرا عن وجود الماضي
واخبار الاولين من غير تعلم ولا تلقن من كتاب ومنها ما يكون خبرا
عن حدوث شيء في المستقبل وذلك دليل على صدق المدعي لعلمه بوقوع
ما اخبر عنه ولم يزد ذلك من الاشياء كالمنجمين فانه وان كان يقع
لهم الاصابة في بعض ما يخبرون عن حدوثه في المستقبل نادرا الا انه
يكثر لهم الغلط ويعظم الخطا ولا يسلم لهم الاصابة ولا يلزم ايضا
اخبار السحرة عن الحوادث والاقاليم البعيدة واصابتهم في ذلك
لانا قد اوضحنا الفرق بين السحر والمعجزة في الباب المتقدم على الاحاجة الى

الاعادة ثم من جملة الايات المشتملة على الغيوب قوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى
الارض الغرب ثم بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين فاشتملت الاية على
الاخبار عن واقع وهو غلبة الفرس الروم في ادنى ارض العرب
وهو منقطع الشام واشتملت الاية ايضا على امر موعود وهو غلبة
الروم الفرس بعد ذلك في بضع سنين وهو ما بين الثلثة الى التسعة
ومنها قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام بدخوله كما اخبر الله تعالى
ستدعون الى قوم اولي باس شديد وهم بنو حنيفة ثم ان ابا بكر جبر
المنافقين الى قتالهم وقال بعضهم المراد به دعاء عمر اياهم الى قتال
فارس واما الاخبار عن قصص الاولين فظاهر واضح وما كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم يتعاطى دراسة الكتب وكان اميا وما اتفق له سفر
وانفرد يتوقع في مثلها حفظ كتاب وتعلم القصص وكانت الكتب
في العرب مختصة باليهود وكانوا في المدينة ونشا رسول الله صلى
الله عليه وسلم في مكة وصار نبيا بها وما كان له مخالطة مع اهل الكتاب
ولو كان لهم ولو استنبط الاخبار عن قصص الاولين والحالة هذه لم
يتحقق في مجرى العادة من كتاب فان قيل القران المقروء
والمكتوب صفة قديمة عندكم والقديم لا يكون معجزا والمعنى القران
والكتابة فعل القاري والكاتب وفعل العبد لا يكون معجزة قلنا
اذا رؤينا شعر الشاعر فيحسن من الفصحاء قدرة على اللفظ من ذلك
الشعر ولا يحسن من الفصحاء قدرة على نظم ذلك بل انما يكون الراوي

[illegible]

عدم الطبع في انشاء الشعر فالمقدور منه هو التلفظ بذلك الشعر
والذي ليس بمقدور له هو العلم بترتيب الحروف في القلب على وجه تغاير
الترتيب الاول مع المساواة له في الفصاحة فلذلك هاهنا المعجزة انما هو
علم التي يترتب الحروف على هذا الوجه الذي نقله مع عدم علمنا
بترتيب اخرى يخالف الاول من حيث التركيب الواقع في الحروف والمضاهية
في البلاغة وهذا واضح وبالله التوفيق

الفصل الثالث

في بيان مجاوزة بلاغة القرآن سائر البلاغات وذهب قوم الى ان
مراتب البلاغة في النظم لا تتناهى وذهب القاضي الى ان مراتب البلاغة
متناهية وقراءات النظم لا تتناهى وذهب الامام الى الحكم بتناهي وجوه
النظم والبلاغة والذي يدل عليه وهو ان البلاغة عبارة عن التعبير
عن المعاني الصحيحة بالعبارات الرائقة الشريفة والنظم عبارة
عن تركيب الحروف في الكلمات والعبارات وان تفاوتت مراتبها
واللغات يحصرها والحروف حاصرة للغات والحروف متناهية
والمتناهي وان كثر وجوه امكان التاليف فيه فانه يستحيل اشتماله
على ما لا نهاية لها كما انا اذا قدرنا عددًا معلومًا من الجواهر وجوزنا
القضاء على وجوه فلابد وان يكون الاشكال التي تتصور منها متناهية
فلزم من ذلك تناهي وجوه النظم والبلاغة واذا عرفت ذلك فاعلم
انه لم يقم دليل قاطع على مجاوزة بلاغة القرآن سائر البلاغات بحيث
لا يكون في مقدور ان الله تعالى كلام تزيد بلاغته على بلاغة القرآن

ولم يقم دليل ايضا على ان نسبة القرآن الى افصح كلام العرب كنسبة
افصح خطبة او قصيدة الى ارذل كلام بل الذي قام عليه الدليل
ان يكون بين بلاغة القرآن وسائر البلاغات من التفاوت ما يكون ظاهرًا
لا يقع بحيث الالتباس اذ لو قرب بلاغة القرآن من سائر البلاغات لكان
للمقارنة مجال ولو نسج منسج الكلامين على الاخر لم يتقدم من نسج
الكلام الاخر عليه وحينئذ لا يظهر الخرق للعادات وهذا
واضح ثم اعلم انا اذا بينا ان الاعجاز في القرآن يتعلق بالنظم والبلاغة
فلا حاجة بنا الى ايضاح مجاوزة بلاغة القرآن سائر البلاغات وان
قلنا ان البلاغة بمجردها اية على الصدق ولزمنا ايضاح الخرق
العادة فيها والدليل عليه ما قدمناه من تعذر المعارضة على
اصحاب البلاغة والخطابة مع طول المدة وتقريعهم بايات
التحدي ونسبتهم الى النقص والقصور فلو قدروا عليه
لسارعوا اليه فان قيل ثم تنكرون على من يقول انما عجزوا عن الاتيان
بنظم مثل نظم القرآن لانهم عجزوا عن كلام يضاهي بلاغته بلاغة
القرآن قلنا لو قدروا على كلام يقرب بلاغته بلاغة القرآن لاتوا
وان كان يخالف نظمه نظم القرآن ولقالوا ان هذا النظم احسن من نظم
القرآن اذ المقصود من الكلام حسن المعاني مع شرف الالفاظ لا الوزن
والنظم كما ان الشاعر اذا تحدى بقصيدة من الطويل لمعارضة بعض اقرانه
بقصيدة اخرى من البسيط وقدرنا انشاء ما يماثله في شرف الالفاظ وحسن
المعاني



كان ذلك معارضة فثبت انه لو اقدرت العرب على كلام يقرب بلاغته بلاغة
القرآن لاتوا به ولكان ذلك اقرب الى صرف القلوب عن مقاتلة من
الحراب والقتال فلما لم ياتوا به ظهر عجزهم فهذا دليل قاطع على مجاوزة
بلاغة القرآن سائر البلاغات واما ايضاح ذلك على التفصيل فهو مما لا
يحتمله هذا المختصر لكثرة وجوهه واتساع ابوابه وقد صنف علماء
العربية في ذلك كتبا كثيرة وبسطوا الكلام فيها وابانوا بما يشفي العليل
واعلم ان جماعة من الملحدين ادعوا ركاكة في بعض اي القرآن حتى حاول
جماعة من الحمقاء كابن الراوندي وابي العلاء المعري لعنهم الله معارضة
القرآن وقد اتى بعض العلماء بالفصل الخامس في ذلك وقال من سال عما تشابه
معناه وتوهم فيه الركاكة والنقص هل يعلم ان العرب الذين عاصروا
رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا اعلم بمواقع الكلام من هؤلاء الطاعنين
الذين في زماننا وانهم كانوا اشد عداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم
واحرص على اظهار التناقض لو ظفروا بما قال فلو كان في القرآن
تناقض لكانوا اولى من غيرهم باظهاره ولكن بالحري استشهاره و
نقله الينا فلما لم ينقل شيء من ذلك علمنا انه ليس في القرآن مطعن وانما
هو لجهل الناس بفصاحته لقلة علمهم بالعربية واساليب الكلام
على الحضارة سقط جميع المطاعن عن القرآن

الفصل الرابع

في ذكر جمل من معجزات النبي صلى الله عليه وسلم غير ما ذكرناه فمنها ما روى
انس بن مالك رضي الله عنه قال اتى ابو طلحة الى ام سليم وقال

اما اني مررت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقرئ اصحاب الصفة
سورة النساء وقد ربط على بطنه حجرا من الجوع فقال كان عندي شيء
من الشعير فطحنته واختبزت في رحل خطب فاتخذت منه اقراصا قال
ابو طلحة فقلت لها اعندك ادم فقالت قد كان عندي ذو قربة من سمن
فلا ادري ابقي فيه شيء ام لا قال فاتيت به فعصرته قال ابو طلحة ان عصر
انس اثبت من عصري واحد فعصرناه جميعا فخرج منه مثل التمرة
من السمن ثم قالت ام سليم ائت رسول الله صلى الله عليه وسلم وادعه
ولا يدع معه احدا وانظر ان لا يفضحنا فاتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال فلما راني قال لعلك ارسلت الينا قلت نعم فقال للقوم انطلقوا
وهم ثمانون رجلا فلما دنوت من الدار سبقت رسول الله صلى الله عليه
وسلم واخبرتها بما جرى فقالت فضحتني ثم دخل رسول الله صلى الله عليه
وسلم وقد هيأنا له الاقراص فقال اهل من ادم فقالت يا رسول الله ذو
من عصيرنا انا وابو طلحة فقال عليه السلام هلمه فاعتصر السمنة
من عصر انس وابي النبي صلى الله عليه وسلم وعصره معهما فخرج
مثل تمرة فمسح بها الاقراص ودعا فيها بالبركة ثم قال ادخل عشرة
فادخل عليه عشرة فاكلوا حتى شبعوا واشبعوا وما زال يدخل
عشرة عشرة حتى شبعوا ثم جلس رسول الله وجلسنا فاكلنا منه
حتى فضل وقد روي في ذلك ما روته عائشة رضي الله عنها ان شاة
اتي النبي صلعم وقال عليه السلام اعزل شيئا قالت فابقيته لقمة فوضع النبي

صلى الله عليه وسلم يده عليها وقال عليه السلام للسائل كل فاكل حتى شبع
ومما روي في ذلك ان زاد الماء في يده وثوارانه بين اصابعه حتى كفى
سائر من اصابه العدد الكثير ومن ذلك انه لما نزل الحديبية
استسقوا واما البئر حتى لحدوا الماء فاخرج الطين ورفع النبي عليه السلام
سهما الى البراء بن عازب ليغرزه في البئر فقال بسم الله فنبع
الماء حتى قالوا لولا انا اخذنا البئر ومن ذلك ان قوما شكوا اليه
قلة ماء بئرهم في الشتا فتفل في بئرهم فانفجر الماء الزلال العذب وطلب
اصحاب مسيلمة ان يفعل مثل ذلك فلما تفل في البئر صار ماؤه زعاقا
ملحا ومن ذلك حديث ام معبد الخزاعية انه لما امر عليه السلام يده على
ظهر العناق التي ما كانت تحلب ومسح ضرعها فدرت فسقى ابا بكر
ثم عامر بن فهيرة ثم عبد الله بن اريقط ثم شرب رسول الله صلى الله
عليه وسلم وقال ساقي القوم آخرهم شربا ومن ذلك تسبيح الحصا في
كفه على ما روى انس قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ
كفا من الحصا فسبحت في يده حتى سمعنا التسبيح ثم صبهن في يد ابي
بكر ثم في يد عمر ثم في يد عثمان فسبحت ثم صبهن في ايدينا فما سبحت
في ايدينا وعن جعفر بن محمد عن ابيه قال مرض النبي صلى الله عليه وسلم
فاتاه جبريل بطبق فيه رمان وعنب فاكل النبي صلى الله عليه وسلم
فسبح العنب والرمان ومن ذلك ما رواه ابن عمر قال كنا مع النبي
صلى الله عليه وسلم في سفر فاقبل اعرابي فلما دنى منه عليه السلام قال له

هل من خبر قال نعم قال ما هو قال اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له
وان محمدا عبده ورسوله قال هل من شاهد على ما تقول قال الا هذه الشجرة
فدعاها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي بشاطئ الوادي فاقبلت تخد
الارض خدا حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ثم رجعت الى منبتها
وامن الاعرابي ومن ذلك ان النعمان الانصاري ضرب ضربة فسقط عينه
فاخذها بيده وجاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فردها الى مكانها وكانت
احسن عينيه فصل فيها وكانت لا تعتل وهي لا تعتل ومن ذلك ان عليا
رمدت عينه فتفل فيها صلى الله عليه وسلم فلم يرمد بعد ذلك ودعا
له بان يصرف الله عنه الحر والبرد وكان لباسه في الصيف والشتا
واحدا ومن ذلك انه جلس بعضا الحاجة فقال للجليس هل تعرف بين
الضبا فالضبا ذلك ما رواه ابو سعيد الخدري انه كان يرعى
راعي غنما له فوثب ذئب الى شاة فاخذها واستنقذها فقال الراعي
من الذئب وبين الشاة فقال الذئب للراعي الا تتقي الله تحول بيني وبين رزق
ساقه الله الي فقال الراعي العجب من ذئب مقعي يكلمني بكلام الناس
فقال له الذئب الا احدثك باعجب من ذلك هذا رسول الله صلى الله عليه
وسلم بين الحرتين يحدث الناس بانبا ما سبق الحديث اخره ومن ذلك اخباره
عن الغيوب مثل اخباره ان زينب اول من يموت من ازواجه وذكر
مقتل علي والحسين وملك بني امية وهدم الكعبة ورجوع الملك الى
بني العباس والخبار عن تمزق ملك الاكاسرة واستيلا المسلمين عليهم

ومن ذلك انه لما جاءه وفد عبد القيس قال لهم ان فيكم شيمتين وصفتين لا ادكم وان
شيمتين وصفتين لكم فقال صفها نزداد ايمانا فوصفها لهم فقالوا
والله علمت بلادنا امنا ومن ذلك اخباره ليلة الاسرى به من المسجد
الحرام الى المسجد الاقصى عن امور هائلة الطريق وكان كما اخبره
ومن ذلك اخباره عن ذي الثدية خرج مع الخوارج يوم النهروان
فلما قتلهم علي قال اطلبوه فوجدوه في خندق وقال ان يده
كالثدي وعليها شعرات كشارب السنور استوى بها فنصبها ومن
ذلك انه لما توفي النجاشي يوم في الحبشة قال عليه السلام ان النجاشي قد
توفي الساعة وكان كما اخبر ومن ذلك انه لما قتل زيد بن حارثة بموته
قال عليه السلام وهو بالمدينة قتل زيد بن حارثة واخذ الراية جعفر
ثم قال عليه السلام قتل جعفر وامسك ساعة ثم قال واخذ الراية
عبد الله بن رواحة وكان كما اخبره ومن اعظم الايات انشقاق
القمر واعلم بان معجزاته كثيرة وقد جمع الامام احمد البيهقي رضي الله
عنه كتابا مبسوطا في خمس مجلدات كلها لا يحتملها هذا المعتقد
ووجه الاستدلال بهذه الاحاديث ان احادها وان كانت لا توجب العلم
لكن ثبت في جملة القواعد المذكورة اختصاصه بمعجزات وخوارق
العادات وسبيل ذلك كسبيل جود حاتم وفصاحته وشجاعة
علي وتدبير وفقه الشافعي وابي حنيفة رضي الله عنهما وكما ثبت ذلك
تواترا ثبت ادعا النبوة والاحتجاج بهذه الايات وثبت انها لم تعارض

وبالله التوفيق
اذ لو عورض لاشتهر كما قدمناه فهذا تمام القول في هذا الباب

الباب الثامن في احكام

الانبياء اعلم انه يجب عصمة الانبياء عن الصغائر والكبائر بما يتعلق بالتبليغ
وامور الدين والدليل عليه اجماع الامة بان كل ما ينقل من افعاله واقواله
صواب وحق وكانوا يحتجون في الزمن السالف بافعاله حتى وقع الاختلاف
بينهم من ان افعاله دليل على وجوب مثلها على الغير او على انه من
السنن وذلك قاطع في انه ليس يصدر عنه الذنب لا الصغائر ولا الكبائر
ولانه لو باشر الصغيرة مع العلم بكونها صغيرة والامة مامورون
بالتاسي عليه السلام لزم منه ان يكونوا مامورين بفعل المعصية وذلك
غير جائز والقاضي منع من صدور معصية عن الانبياء فوجب الكف عنهم
بالسفه والخروج عن المروة نحو السرقة والقتل والاستعمال
بالهزل المفرط والتلهي المجاوز للحد وتمسك فيه باجماع الامة
واما الصغائر فقد مال الى جواز صدورها محتجا بقوله تعالى وعصى
ادم ربه فغوى وقصة داود وما صدر عنه من التزوج بزوجة
اوريا وقصة يوسف وهو قوله تعالى ولقد همت به وهم بها لولا
ان راى برهان ربه وقوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك
وما تاخر وكان الامام السعيد والدي رضي الله عنه من اشد الناس
انكارا على ذلك وقد صنف فيه كتبا مبسوطة والذي ينبغي للمحصل
ان يعتقده محمولا ان كل ذلك اما ان يكون واقعا قبل النبوة او

كان متوكلا للاولى او كان نسيانا او كان محمولا على ذنوب امته وذلك
مبسوط في الكتب واما السهو والنسيان فيما يتعلق بتبليغ الشرائع فقال
قوم ان ذلك لا يجوز لان المعجزة دلت على صدقهم في اخبارهم عن الله
تعالى فلو وقع منه بالسهو شيء باطل لكان ذلك مبطلا لحجية دلالة
المعجزة على الصدق واما ما روي انه صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الظهر
وتحلل عن ركعتين سهوا فذلك خبر احاد لا يفيد العلم وايضا فقد قيل
انه كان مأمورا بالتشبه بمن نسي ليشرع لهم كيفية العمل في ذلك واما
الامراض الصعبة وان يكون كافرا اصل السوء او كان مرتكبا الكبيرة
وكذلك عند بابويه عقلا الا انه ممتنع بالاجماع فهذا تمام القول
في هذا الباب والله اعلم

الفن الخامس

في السمعيات ولنقتصر فيه على بيان حال الانسان بعد الموت وعلى بيان
ما ورد في هذا الباب من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والتوبة و
التكفير والتفسيق والامامة وكل ذلك مما يتعلق بالفقهيات اعلم
اعلم ان اكثر العقلاء من اتفقوا على ان الانسان معاد بعد الموت الا
انهم اختلفوا في كيفيته وحاصل الخلاف فيه يرجع الى ثلث مقالات
فقال الاكثر من اهل الشرائع المعاد هو البدن المحسوس المشاهد وهؤلاء قد
اختلفوا ايضا فمنهم من زعم ان الله تعالى يعدم اجزاءها ثم يعيدها باعيانها
بعد العدم ومنهم من احال القول بذلك وفسر الاعادة بجمع الاجزاء
الانسان على الهيئة التي كان عليها مادة حيوته بعد ان صارت مفترقة بالموت

ومن الناس من اثبت المعاد للروح فقط وزعم ان حقيقة الانسان ليس
هو هذه الاجزاء المحسوسة بل حقيقة الانسان جوهر قائم بنفسه
غير متحيز ولا في مكان وهو مدرك للذات دائما وللامور الكلية
اذا استعد لها وما دام هذا الروح متعلقة بالبدن ومتصرفا فيه
وكان البدن حيا والحواس سليمة وحين انقطعت هذه العلاقة فسد
البدن بالموت وبقي النفس بعد فساد البدن ثم ان هذا الجوهر ان كان
كاملا لاجل حصول ما يليق بها من الكمالات وهو ادراك الاشياء على
ما هو عليها كانت لها غاية السعادة وان اعتقد الامور على خلاف ما هي
عليها كان دائما محجوبا عما هو مشتوقة وهو معرفة الله تعالى والملائكة
فيكون دائما متألما وهذه هي الشقاوة العظمى واما النفوس التي لم تحصل
العلوم ولا اضدادها كان ولد البله والعوام فقد قال ابو نصر
الفارابي انها تعدم وقال ابن سينا انها تبقى وتتعلق ببعض الاجرام
السماوية وتتخذها آلة لتخيل النعم والنقم الموعودة لها في
الشرائع فالسعداء منهم يتخيل الاطعمة الشهية والاشربة اللطيفة
ولذيذها والاشقياء منهم يتخيل النار العظيم والبرد العظيم وما لم
منها والمذهب الثالث قول من يقول باعادة الروح والبدن
جميعا وهو مذهب الجمهور من النصارى وقالوا النفس لذات تليق بها
ولسان لذات تليق به ويجب في الحكمة الالهية اعادتهما جميعا
ليصل كل واحد منهما الى اللذات بتقديم ما لزم من المشقات وذهب

الناسخة الى ان النفس متى فارقت البدن وهي غير كاملة فوائد
الحكمة الالهية ردها الى بدن اخر لتشتغل بتحصيل الكمالات و
تكتسب المعارف النفيسة وهاهنا براهين اخر ذكرها اهل التناسخ معروفة
واذا احطت بما ذكرناه فاعلم انا نرتب هذا الباب على فصلين احدهما في
حقيقة الانسان وابطال مذهب الفلاسفة فيه والثاني في اقامة الدلالة
على صحة اعادة المعدوم

الفصل الاول

اعلم انا قد دللنا بما حدث العالم على انحصار الممكنات في الاجسام
والقائم بالاجسام الذي نقرره في هذا الفصل ان نقول لو كان حقيقة
الانسان جوهرا قائما بنفسه غير متحيز لوجب ان يكون ذاته دائما
مدركا لذاته كما ان عدم المكان الا له تجردا عن المادة لا جرم وجب
ان يكون دائما مدركا لذاته واذا ادرك الذات لا بد وان يدرك لوازم
الذات ومن جملتها انه غير متحيز فوجب ان نضطر كل احد الى العلم
بانا هو حقيقته غير متحيزة اعلم ان شبههم في هذا الباب كثيرة
ذكرها اهل التناسخ المعاد ولنذكرها هنا بعض ما عولوا عليه منها
ان قالوا العلم المتعلق بالامور الغير المنقسمة مثل ان
الله تعالى واحد غير منقسم لا يخلو اما ان يصح عليه القسمة او لا يصح
فان صح فاما ان يتعلق بعضه بجملة ما يتعلق به كله او ببعض ما يتعلق به
كله او لا يتعلق بشيء من ذلك المعلوم اصلا ومحال ان لا يتعلق بشيء من ذلك
المعلوم اصلا لانه لو لم يتعلق كل واحد من اجزائه بشيء من المعلوم وليس

الكل الا مجموع الاجزاء وجب ان لا يكون الكل متعلقا بذلك المعلوم ولا يكون
العالم بالشيء عالما به وذلك محال ومحال ايضا ان يتعلق ببعض المعلوم
اذ ليس لهذا المعلوم بعض ومحال ان يتعلق بكله لان الكل لا يساوي
البعض فثبت ان العلم بالمعلومات الغير المنقسمة غير منقسمة واذا
لم يكن العلم قابلا للقسمة استحال حلوله في الجسم اذ الجسم ابدا منقسم
والحال في المنقسم منقسم والدليل على انقسام الجسم ابدا ان
نفرض بانه جوهر وقع بين جوهرين ومعلوم انه لا يلاقي احد طرفيه
… بما يلاقي الطرف الاخر والا كان الملاقات بالاسر فيكون كل جزء
منهما متداخلا في العين فيكون مقدار الواحد مقدار الكل ومقدار الكل
منقسم فيلزم ان يكون مقدار الواحد ايضا منقسما فوجب ان يكون بعينه
ويلزم منه انقسام الاجزاء جميعا ولانا اذا فرضنا اربعة اجزاء متماسة
وفرضنا فوق احد طرفيه جزءا وتحت الطرف الثاني جزءا اخر وفرضنا
انهما تحركا كل واحد منهما بالحركة دفعة واحدة وتحركا حركة متساوية
في السرعة والبطوء حتى بلغ كل واحد منهما اخر الخط فلابد وان يتلاقيا
ولا يحصل التلاقي الا على منتصف الثاني والثالث ويلزم منه تجزئة
ذلك الجزء مع الجزئين اللذين … متصلهما ومما احتجوا به
في اثبات النفس الناطقة ان قالوا الانسان قادر على معرفة ما لا يتناهى
من المعلومات والجسم لا يقوى على افعال غير متناهية لان صفة ايضا
لا يقدر على افعال غير متناهية لاستحالة ان يساوي قوة الجزء قوة الكل

واذا لم يتقدر بصفة الاعلى فصار متناهية وجب ان يكون معدود الكل متناهي
لان المتناهي اذا اضيف الى المتناهي يكون الكل متناهيا والانسان قادر
على معرفة ما لا نهاية له فهو اذن ليس بجسم **ومما احتجوا به**
وهو انه لو كان محل العلم هو اجزاء بدن الانسان لما امتنع ان يوجد العلم
في جزء والجهل في جزء اخر حتى يكون الشخص الواحد عالما جاهلا بشيء
واحد وذلك محال **ومما احتجوا به** ان افعال الانسان
مع تبدل مع الدهور عن الاجزاء البدنية ظاهرا وباطنا فلا بد وان يكون
الحقيقة المعلومة غير اجزاء البدنية المجهولة ودائما نقول ان
اجزاء بدن الانسان في التحلل والتبدل دائما مع بقاء ذلك الانسان بعينه فعلم
ان الحقيقة المحفوظة غير اجزاء المتبدلة له **والجواب**
عما تمسكوا به اولا ان نقول دعواكم بان العلم الذي لا يجوز عليه القسمة يستحيل
حلوله في المنقسم مسلم لكن دعواكم بان الجسم دائما منقسم ممنوع بل الجسم
ينتهي بالقسمة الى حد لا يقبل القسمة والدليل عليه وهو انه لو كانت الحركة
تنتهي بالقسمة الى حد لا يقبل القسمة لانتهى الجسم بالقسمة الى حد لا يقبل
القسمة والاول حق والثاني واجب وبيان المقدمة الاولى من وجهين
الاول ___ هو ان الحركة لها وجود في نفسها وراء الوجود في
الذهن اذ لو لم يكن كذلك لما كان الجسم يكون في نفسه متحركا ولان كل ما يحكم
عليه بانه ماضي ومستقبل فلا بد وان يكون لها وجودا اذ لو لم يكن لها وجود
اصلا لما صح ان يحكم عليها بالماضي والاستقبال والموجود من الحركة الان

٨٧

كان قابلا للقسمة فلا يخلو اما ان يحصل اجزاؤه في المتحرك وهو في
حد واحد من حدود المسافة او في حدين فالاول محال لانه يلزم
اجتماع المتماثلين ولانه يلزم ان لا يكون اجزاء الحركة منقضية وذلك
يوجب قلب حقيقتها والثاني ايضا محال لانه يوجب حصول الجسم الواحد
في الان الواحد في حيزين وذلك محال فاذن الموجود من الحركة غير
قابل للقسمة ثم ان لم يتم وجود الجسم في ذلك الحد من المسافة فقد صار
ساكنا وان لم يتم فقد حصل عقيبه شيء اخر وهو غير منقسم وهكذا
الى اخر المسافة فثبت ان كل الحركات من اجزاء غير متجزئة الثاني
وهو ان الان عندهم غير منقسم وهو الفاصل بين الماضي والمستقبل فلا بد
وان يطابق شيئا غير منقسم من الحركة وهو ما يكون فاصلا بين الحركة
الماضية والمستقبلة ولا يخلو ابتداء انعدام ذلك الذي هو فاصل
بين الماضي والمستقبل اما ان يكون دفعة او قليلا قليلا ومحال ان يكون
ابتداء عدمه قليلا قليلا لان كل ما يكون قليلا قليلا فله طرفان وواسطة
واذا ابتداء العدم فلا يكون بعده مبتدا العدم فاذن ابتداء عدمه
دفعة ولا يجوز ان يكون ان وجوده هو بعينه ان ابتداء عدمه فلا بد
وان يكون الان اخر منفصلا عن ان وجوده وينقل الكلام الى عدم الان
الثاني فيقع في الان الثالث ويلزم منه تركيب الزمان باسره والحركة
باسرها من امور غير منقسمة وبيان المقدمة الثانية هو انا نوقع من
المسافة بالجزء الذي لا يتجزأ من الحركة ان كان منقسما فقطع نصفه اما

ان يكون بحركة مساوية لحركة قطع كله او اعظم او اقصر والاول
والثاني محال لاستحالة ان يساوي الكل بعضه او يقصر عنه فاذن الحركة
التي بها انقطع نصفه اقصر من التي يقطع بها كله وقد فرضنا انها
غير قابل للقسمة فاذن ما انقطع من المسافة بالحركة التي لا يتجزى غير
قابل للقسمة فثبت وجود الجزء الذي لا يتجزى واما قولهم بان الجزء
الواقع بين الجزئين لا بد وان ينقسم قلنا لا نسلم ذلك اذ ان اي جسم قدر
فانه ملاق باحد طرفيه غير ما يلاقيه بالطرف الثاني فلا بد وان يقع
حد في نفس ذلك الجسم لكثرته بالفعل لانه يستحيل ان يكون الطرف الاول
الذي في جسم ما هو بعينه الطرف الذي لم يلاقه فان قالوا ان الملاقاة
واقعة بالسطوح والسطوح احيانا ما ذاته لبعضها على البعض بالفعل فنقول
لا بد وان يكون محل السطح المعين متمايزا عن محل السطح الثاني ايضا
بالفعل واذا ثبت انه لا بد من وقوع كثرته بالفعل في الجسم فنقول ان
احد النصفين لا بد وان يكون ملاقيا للنصف الثاني باحد وجهيه دون
الثاني فينقسم ذلك النصف ايضا وهكذا يستمر الكلام في كل جزء واذ
لا جزء الا ويلاقي باحد وجهيه شيئا دون ما يلاقيه بالطرف الثاني
فيلزم منه ان يكون في الجسم كثرة غير متناهية بالفعل وهذا ايضا
محال لان الكثرة عبارة عن تكرر الواحد فما لم يوجد فيه الواحد لم
يوجد فيه الكثرة لكن ما ذكروه ينفي وجود شيء واحد في الجسم كما ذكرناه
فاذن يلزم منه طرفي النقيض وهو وجود الواحد ونفيه وذلك محال

فعلمنا استحالة هذا القياس على مقدمة فاسدة وهي ان قولنا ان كان
ملاقيا للطرف باحد طرفيه بعين ما به لاقى الطرف الثاني لزم التداخل وان
لا تعاظم مقدار الجسم بكثرة فهذا كلام حق والمقدمة الثانية وهو انه
ان كان ملاقيا فانه لاحد الطرفين بغير ما به لاقى الطرف الثاني لزم
منه طرفي النقيض فعلمنا ان القول بان الجوهر الوسطاني قابل للانقسام
كلام باطل وان الجواب ذكروه سخيفا لان الجسم ان كان جوهرا مخصوصا بجهة
نفسه لمعنى قام به وكان حاله عند الافتراق كحاله عند انضمام غيره اليه
فاذا حلول الله تعالى في الجوهر يكون في حيز ليس بينهما حيز اخر تعالى
تماسا وتجاورا وان خلا الكون في حيزين بينهما حيز فارغ تعالى
افتراقا وتباعدا وصاعدا كل كله وهو [illegible] وخيال كاذب
كما ان الخلاء الذي يتصوره الوهم خارج العالم وهم كاذب والزمان الخالي
عن الحوادث خيال فاسد وبه يحصل عن الشبهة الثالثة لان مسامتة
الجوهر الفرد متصل جوهر [illegible] على ملاقاة الجوهر [illegible] وقد
بينا انه لا يلزم منه ما قالوه فقد ثبت وجود الجوهر الفرد وثبت انه
لا يلزم من حلول العلم في المتحيز انقسامه اذ اصل الشبهة منقض
عليهم بالنقطة الواحدة والان فانها معان غير منقسمة مع انها
حالة في الجسم او في طرف الجسم وذلك مما لا محيص عنه واما قولهم
بان الانسان قادر على ادراك معاني لا نهاية لها والجسم لا يقدر على
ذلك فالجواب عنه انا لا نسلم ان الانسان قادر على ادراك معاني

لانهاية لها لان كل ما نعلمه فهو متناهي وكل ما يمكنه ان يدله عليه فهو ايضا
متناهي فالكل عنده يكون غير متناهي بعد ما يمكنه ان يعرف معنى اللانهاية وذلك
امر واجب لانه في نفسه عدد غير متناهي بل لا يسلم ناهيك على ان المعارف
التي يحوي الانسان عليها غير متناهية فلا يجوز ان يكون جسما وما ذكروه
مبنيا على نفي الجوهر الفرد ومن اثباته ولان عندهم النفس الفلكية قوة
جسمانية مع انه المبدا الفرس كالنفس غير المتناهية عندهم وهذه
مناقضة عظيمة وقولهم لو كان محل العلم الجزء البدني لما امتنع ان يوجد
العلم في جزء والجهل في جزء آخر والجواب ——— عنه
ان هذا باطل بالشهوة والنفرة في حق البهائم فان محلها هو الجسم ولا يلزم
صحة اجتماع الشهوة والنفرة في البهيمة وكذلك هاهنا والذي
ما الزمونا فهو جائز على اصلنا وقولهم كيف يكون الانسان الواحد عالما
جاهلا قلنا الشيء الانسان شيئا وراء هذه الاجزاء واي استحالة في ان
يحصل بعض الاجزاء انفسها علما بالشيء دون ما عداه وقولهم الانسان يدرك
حقيقته مع ذهوله عن اجزائه فهو لا يلزمكم ان يكون البهائم انفسا
ناطقة لانها تدرك ذواتها مع غفلتها عن اجزائها البدنية ظاهرا
باطنا وهذا باطل وقولهم الاجزاء البدنية دائما في التحلل والزوال
مع بقاء الشخص بعينه فان هذا المعنى موجود في البهائم مع انه ليس لها
انفس ناطقة وكذلك هاهنا المخصوصة وهو ان في بدن الانسان
اجزاء اصلية لا تزول ولا تتبدل وهو حقيقة الانسان ولهذا نرى آثار

الروح باقية مستمرة مع الانسان ولو لم يكن اكثر الاجزاء محفوظة
فيه لما بقي آثار الروح وعلم الانسان بنفسه هو علمه بتلك الاجزاء لا
من حيث كليتها وهيئاتها من حيث كونها فاعلة متصرفة وشبه ان يكون
هذا هو الروح المعني بقوله تعالى قل الروح من امر ربي وهذا القدر
كاف في اثبات النفس الناطقة ثم ان سلمنا لهم ذلك جدلا لكن لا نسلم بان العلم
والجهل سبب السعادة والشقاوة لانه كان ينبغي ان يحصل العالم حالة
حيوته اللذة العظيمة والجاهل حالة حياته الالم العظيم الذي
جعله من اعظم اللذات والآلام الجسمانية وعذرهم عنه بان استغراق
النفس بتدبير البدن مانع لها من ادراك تلك الآلام واللذات عذر
باطل لان عندهم اللذات والآلام الروحانية اعظم من اللذات
والآلام الجسمانية فكيف انتقصت اللذة الدنية والآلام الضعيفة
مانعة من اللذة العظيمة والآلام العظيمة والمراد بالكل النفس اللذات
والآلام النفسانية لانها وادراكها للذات والآلام الجسمانية بسبب
تعلقه بالبدن فكيف صارت الجهة العارضة مانعة من الحكم
الثابت له لذاته وللعلماء في هذا الباب كلام كثير ذكرناها في رسالة
المعاد وبالله التوفيق

الفصل الثاني

في تصحيح المعاد الجسماني قد ذكرنا ان مذهبنا صحة اعادة
المعدوم والدليل عليه وهو انه لو استحال وجوده بعد العدم
لكان استحالته اما ان يكون لماهيته او لما هو لازم حقيقته او لامر

عين أو لم تحصل حقيقته ويلزم من الأول والثاني استحالة وجود ماهيته
مطلقا ووجوب انتفائه حال ثبوته وذلك محال وأما الثالث
فيلزم منه صحة إعادته فيقول نعم ذلك المعارض وذلك لأن الذات
التي قبل الشيء بعد انتفائه لم تبق هويته وتعينه فكيف يحكم
عليه بالجواز والاستحالة إذ ما ليس ثابتا في نفسه كيف يثبت له غيره
والجواب عنه من وجوه ثلاثة **الأول** أن المنع من الحكم
بالجواز والاستحالة على السواد المعدوم ليس منعا من الحكم على مطلق
السواد بل منعا من الحكم على السواد المعين وهذا ما هو القول بأنه
لا يحكم عليه أصلا الثاني هو أن القضية السلبية لا تستدعي محلا ثابتا
كما أنا نحكم على الجمع بين السواد والبياض موجودا فكذلك ها هنا لا
مكان قضية سلبية فلا تستدعي محلا ثابتا الثالث وهو أنه
ليس وجود السواد وتعينه عين حقيقته وإلا لعلمنا السواد المراد علمنا
موجودا ولكان كل ما ليس ذلك السواد لم يكن سوادا فإذا انتفى فهو لم
ينتف من حقيقته ما هو سواد وإلا لانتفى جملة السوادات وعلى هذا نحو الحكم
على تلك الحقيقة بالجواز والاستحالة وليس هذا مصيرا منا إلى
أن المعدوم شيء لأن عندهم الحقائق في العدم ثابتة ومتقررة وعندنا
الثبوت من لوازم حقيقته فهو كما هو ليس بثابت ولا منفي ولا واحد ولا كثير
بل كل ذلك من لوازم حقيقته وهذا واضح والله الموفق وأما **الإعادة**
على معنى أن الله تعالى يعيد الأجزاء المتفرقة إلى نظمها الأول فذلك

فهو جائز وبيانه أولى فإنه إذا صح إعادة المعدوم فلا يجوز إعادة
التركيب إليه مع بقاء ذاته كان أولى شبهة المنكرين للإعادة أن قالوا
لا يخلو إما أن يعيد الله الأجزاء الحاضرة عند الموت ويلزم منه أن
يبعث الأعمى والأعرج لو مات فيه على تلك الصورة أو يبعث جميع
الأجزاء التي كانت له مدة العمر ويلزم أن يبعث الجزء الواحد مرارا لأنا
نعلم أن الأجزاء البدنية دائما يتعدى البعض من البعض وينتقل من عضو
إلى عضو والحال يجب أن الإنسان المتغذي من لحم إنسان آخر لا أجزاءه
من أجزاء غيره ويبعث هو ويضيع أجزاء غيره ولا يبعث وذلك قبيح
والجواب عنه أنه وجد في كل إنسان أجزاء أصلية وأجزاء
فاضلة والأجزاء الأصلية لأحدهما فاضلة بالنسبة إلى الآخر فإذا
أعيد له تلك الأجزاء الأصلية فقد حصل إعادة ذلك الشخص وذلك ثابت
وإذا ثبت جواز إعادة الأبدان والأجساد بدليل العقل فلنعلم أن جميع
الأنبياء أخبروا عن وقوعه واتفقت كلمتهم صلوات الله عليهم
على ذلك ولم ينكر ذلك أحد من أصحاب الشرائع وأرباب الأديان
وثبت صدق لهجتهم ووجوب اتباع قولهم فوجب الاعتراف به و
التصديق بوقوعه ويتفرع على هذه الجملة مسائل منها أن نعلم أن
عذاب القبر حق لقوله تعالى حكاية قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين
والإماتة مرتين لا تكون إلا بالإحياء في القبر لأن ظاهره هو الحق
ما كانوا نطفة وعلقة ولا يقال بأنه إماتة لأن قالوا الموت مرتين

لا يوقفه من الحيا ثلث مرات وليس عن الراية ذكر الاحيا مرتين قلنا
يحتمل ان يقول ان اهل الخطاب وليس عن الحيا مرتين ما سمي الحيا ثلثة ويدل
عليه ايضا قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم
الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب وجه الاستدلال به ان
عذاب القيمة دائم لا ينقطع وهذه الاية دلت على اثبات عذاب بكرة
وعشيا فلا بد فصل بين عذاب القيامه وبين عذاب ما قبله ويدل على ثبوت
عذاب القبر قوله عليه السلم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر
النيران ومنها ان سؤال منكر ونكير حق لورود الحديث الصحيح به
وليس يجب انكارها لاستعمال الحديث على تسمية الملكين منكرا او نكيرا
وذلك اسم ذم لانه انما سميا بذلك لما يستنكره المسؤل ويتهيبه لا
سيما المعاند ومنها ان الميزان حق وله كفتان ويجوز ان يجعل في احد
الكفتين علامة الخير فيكون علامة الثواب وفي الاخرى الشر فيكون
فيه علامة العقاب ويجوز ان يوضع صحائف اعمال الخير
في احد كفتيه وصحائف المعاصي في كفة الاخرى وكل ذلك ممكن والدليل
عليه قوله تعالى والوزن يومئذ الحق والاخبار فيه كثيرة و
منها ان الحوض حق لقوله تعالى ولما تواترت فيه الاخبار ووجب
التصديق به ومنها انطاق الجوارح حق لقوله تعالى وتشهد عليهم
ايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون ومنها ان الصراط حق وهو جسر ممدود
على وجه جهنم لقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم ومنها ان الجنة

والنار مخلوقتان لقوله تعالى في صفة الجنة اعدت للمتقين وفي صفة
النار اعدت للكافرين ولقوله تعالى ولقد راه نزلة اخرى عند سدرة
المنتهى عندها جنة الماوى وقال تعالى لادم اسكن انت وزوجك
الجنة ذكر الجنة بلام التعريف فينصرف الى ما هو المعلوم عند
المسلمين وليس ذلك الا دار الثواب فان قالوا قال الله تعالى كل شي
هالك الا وجهه فلو كانت مخلوقة لهلكت كلها وذلك يناقض
قوله تعالى اكلها دائم قلنا لم لا يجوز ان يكون زمان العدم يسيرا بالنسبة
الى زمان الوجود فيصح اطلاق لفظ الدائم عليه والضابط في جميع
هذه الابواب ان كل ذلك ممكن وقد ورد الخبر الصادق به فوجب تصديقه

والله اعلم بالصواب

تمت الرسالة بعون الله تعالى

[illegible] كاتبه عبد المنعم [illegible]

التبصرة
في المنطق
للفخر الرازي

بسم الله الرحمن الرحيم

قال صاحب هذا الكتاب اللهم كما هديتنا الى سبيل الرشاد ووفقتنا
القول والعمل بسنن السداد واجعلنا ممن يتخذ التقوى خير الزاد ولعطف
لاتباع الشرع ارملة الهدى ولعل الحلوات لعباد في فواتح الامور
وخواتمها افضل الاعداد والصلوه على النبي محمد ذخيرة المعاد
وبعد فان جماعة من اصحابي المسترشدين في علوم الفقه اصوله وفروعه
التمسوا ان اجمع لهم مختصرا في بيان شرائط صحة الادلة والبراهين والحدود
وفسادها فاجبتهم الى ذلك مستعينا بالله تعالى ومسميا له منقحا
محله المتين ومسكنا بمقدمة اقدمها على المقصود وهي ان العلوم اما تمثل
المعاني في الذهن كتعقل معنى السما والارض من غير ذلك من سائر الالفاظ
المفرده ويسمى هذا القسم من العلم تصورا واما بنسبة المعاني بعضها
حكم صدق او كذب مثل قولك العالم حادث والشمس مضيئة ويسمى هذا
القسم تصديقا ولابد فيه من معنى تصورين بينهما نسبة اثبات
او نفي اما الاثبات فكما ذكرنا واما النفي كقولنا الباري ليس بجسم ومن التصور
ما هو اولي وهو الذي لا يفتقر الى تقدم تصور عليه كتصور هذا
التصور ومنه ما هو مكتسب وهو الذي يفتقر في ذاته الى تقدم تصورات
عليه وكذلك من التصديق ما هو اولي لا يفتقر الى تقدم تصديق عليه ومنه
ما هو مكتسب يفتقر الى تقدم معلومات اخر تصديقية عليه كما في
وهذا الاكتساب بتقدم هذه المعلومات التصورية والتصديقية

ما كان من الامور هيئة وترتيب ومنها ما ذل الكل مكتسب منها الطريق الى حصوله
اما الطريق الى حصول التصور المكتسب فيسمى قولا شارحا حدا كان او غيره واما الطريق
الى حصول التصديق المكتسب يسمى حجة برهانا كان او غيره والغرض من
هذا التبصرة تعريف الطريقين وشرائط صحتهما والتنبيه على خطأ الكلام
فيهما وكل واحد من الطريقين كما سيعرف مؤلف ولا يحصل العلم بالمؤلف
الا بعد معرفة مفرداته من كل وجه من حيث هي مستعدة
للتأليف فوجب علينا اولا تعريف احوال المفردات من هذا الوجه
والمقصود بالطريقين معرفة مؤلفا من المعاني لكن الالفاظ لما كانت
عدوا واحدا والمعاني وضعا كان النطق بها مغنيا عن الرجوع الى المعاني الا
في الاقل ولكن البداية اولا بتعريف الالفاظ المفردة واقسامها
واحوالها ثم بتعريف انواع التأليفات الواقعة في الحدود والبراهين
ثم بتعريف صورة البرهان والحد ومادتهما والاحتراز عن وجوه الغلط
فيهما فهذه ثلثة فنون ه ه ه

الفن الاول

في الالفاظ المفردة ويشتمل على ستة فصول

الفصل الاول

في دلالة الالفاظ ودلالة اللفظ على المعنى على ثلثة انحاء دلالة
المطابقة وهي ان يكون اللفظ موضوعا بازاء المعنى مثل انه دلالة المطابقة
كدلالة البيت على مجموع الجدار والسقف وكدلالة الانسان على الحيوان الناطق
والثاني دلالة التضمن وهي دلالة اللفظ على جزء من اجزاء ذلك المعنى
المطابق له كدلالة البيت على الجدار وحده او على السقف وحده فان

الجدار حجر وامر معنى البيت الذي هو مجموع الجدار والسقف المطابق
للفظ البيت وكدلالة الانسان على الحيوان وحده او الناطق وحده
فهذه واشباهها دلالة التضمين ومرسومها ان الاسم دلالة اخرى
لفظية وتسمى دلالة الالتزام وهي ان يكون معنى يلزم منه شيء اخر
كالجزء منه كالوقف المصاحب واللفظ الموضوع الملزوم يوهم انه
دلالة على الجزء كدلالة السقف على الجدار فان الجدار ليس جزءا من السقف
بل امرا خارجا عن ذاته يصحبه في الوجود حيث لا يتصور وجود السقف
دون الجدار وعلى الحقيقة ليست هذه دلالة لفظية بل انتقال الذهن
من دلالة اللفظ الى الملازم لذلك المعنى وانتقالات الذهن من بعض المعاني
الى البعض ليس دلالة لفظية والعلم تكون دلالة اللفظ وافقة على حد
لان الانتقالات الذهنية لا ضبط لها

الباب الثاني

في الالفاظ المفردة والمركبة

اللفظ المفرد هو الدال على معنى ليس
له جزء دال على شيء اجزائه حتى هو جزؤه كالعالم فان الجزء منه وهو
العا والعلم لا يدل على جزء من معنى العالم ولا على شيء اصلا حتى هو جزء العالم

واما المركب فهو الذي يوجد لمسموعه اجزاء دالة
على اجزاء المعنى بادنا الحمله كقولك الصلوة واجبة والعالم حادث وباب
الدار فان الباب جزء من الدار وتدل على جزء معنى من الجملة قولنا باب

الفصل في الكلي والجزئي

اللفظ المفرد اما كلي واما جزئي فالكلي هو
الذي لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الشركة فيه كالبيت والنبات والماء

وحدها انما كلية مقولة على جزئيات كل واحد فهو كالعرض الذاتي وهي
مثل الضاحك والكاتب للانسان واما ان لا يكون خاصا بل يوجد لغيره
من الكليات سواء كان مرتبطا بها او مفارقا وسواء عم جميع احادها اولم
يعم ويسمى العرض العام وحده انه المقول على الكثيرين المختلفين بالحقيقة
قولا عرضيا غير ذاتي وهو كالابيض للجص والثلج وكالمتحرك بالفعل للانواع من
الحيوانات وهذا العرض غير العرض المستعمل بازاء الجوهر فان هذا قد
يكون جوهرا كالاسود للناس لا للعاج والثلج وذلك لا يتصور ان يكون
جوهرا فاقسام الكلي هي هذه الخمسة الجنس والنوع
والفصل والخاصة والعرض العام

الفصل السادس

في نسبة الاسماء الى المسميات هذه النسبة لا تخلو
من ثلاثة اقسام وهي اما ان يتحد الاسم ويتكثر المسمى او يتكثر الاسم ويتحد المسمى
او يتكثر الاسم والمسمى والاول على وجهين احدهما ان يكون اللفظ
واقعا على مسميات كثيرة بمعنى واحد لا اختلاف بينها بوجه ما
كالحيوان فانه يقع على الانسان والحمار والبقر بمعنى واحد ويسمى الاسماء
المتواطئة لانها توافقة على معانيها التسوية الوجه الثاني من الاول
على ثلاثة اوجه لانه اما ان يكون اللفظ واقعا على مسميات بمعنى واحد
لكن بينها اختلاف من جهة تقدم بعضها وتأخره في الاخر او هو اولى
بعضها او هو اشد في بعض واضعف في بعض ويسمى الاسماء المشككة لانها تشكك
الناظر المتواطئة او ليست منها وهو كالموجود الواقع على الخالق والمخلوق

والثاني ان لا يختص بالنسبة الى مسمياتها بمعنى واحد

فانه الحالي اولا واولى كالساطع الواقع على البلج والعلج فان البلج اشد ساسا
من العلج واما ان يكون المعنى المراد باللفظ واحد المسميات ولكن بين المعنيين مشابهة
بوجه ما كلفظ الفرس الواقع على هذا الحيوان المعروف وعلى المصور الذي
لحاه فيه فليس وقوعه على المصور [illegible] لموضع الحيوان بمعنى انه جسم
ذو نفس حساس متحرك بالارادة على المصور بمعنى كالفرس [illegible] ظاهر الفرس الذي
هو حيوان فالمعنيان مختلفان ولكن بينهما مشابهة ما في الصورة الظاهرة
ويسمى هذا القسم الاسما المشابهة ومنه الاستعارة والمجازية فان البليد
انما سمي حمارا لمشابهة الحمار في البلادة وكذا السخي انما سمي بحرا
بسبب مشابهة البحر في السعة واما ان لا يكون المعنى واحدا ولا بين المعنيين
مشابهة على الدقة الى ان الاسم مرة لها لمعنى الاخر ويسمى الاسماء المشتركة
كلفظ الواقع على العضو الباصرة والذهب وينبوع الماء والشمس فهذه
كلها بحسب القسم الاول الذي يتحد الاسم فيه
ويكثر المسمى وهي المتواطئة والمشككة والمشابهة والمشتركة واما القسم
الثاني وهو ما يتكثر الاسم ويتحد المعنى ويسمى الاسماء المترادفة وذلك
كالانسان والبشر فانهما يدلان على معنى واحد كالاسد والليث والسنور
والهرة فان المراد بها شيء واحد واما القسم الثالث
وهو الذي يتكثر الاسم والمسمى جميعا ويسمى الاسماء المتباينة وذلك كالحجر و
الخشب والدواة والقلم فان هذه الاسامي مختلفة ومسمياتها ايضا
كثيرة مختلفة اذ المسمى بكل لفظ منها غير المسمى بالاخر وقد وصل المتباينة

انه يشكل معنى

ما يوهم انها مترادفة وليس كذلك وذلك مثل ان يكون احدهما للفظ بحسب معنى والاخر
بحسب وصفه كذلك المعنى مثل السيف والصارم فان السيف موضوع
لنفس هذه الالة المعروفة كيف كانت والصارم وصف لها او يكون احدهما
بازاء وصف والاخر بازاء وصف لذلك الوصف مثل الناطق والفصيح فان
الفصيح وصف لذلك الناطق الذي هو الانسان فهذه كلها مما يظن انها مترادفة
وهي على الحقيقة متباينة

القول الثالث في التأليفات

وسمها على جهة قصوى

الفصل الاول

في التأليفات المحتاج اليها في العلوم الداخلة من مفردات الالفاظ على ما قد تقع
التأليف النافع منها في العلوم صنفان احدهما التأليف التقييدي
مثل قولنا الحيوان الناطق الكاتب فالناطق تقييد للحيوان المطلق بقصد النطق والكاتب يقيد الحيوان الناطق
بالكتابة فهذا التأليف مختص بالحد [illegible] يصلح ان يقع بين كل مفرد من منه
لفظ الذي مثل القول الحيوان الذي هو الناطق الذي هو الكاتب الثاني
التأليف الخبري وهو ان يخبر عن احد اللفظين بالاخر بانه هو او ليس هو
مثل قولنا الانسان كاتب والانسان حيوان والعالم ليس بقديم وهذا التركيب
هو الذي يتطرق اليه الصدق والكذب اي يصح ان يقال لقائله انه صادق
ويصح ان يقال لقائله انه صادق ويصح ان يقال انه كاذب بخلاف
ما اذا قال الحيوان الناطق [illegible] ايام الصبي يعود
فان شيئا من هذه التركيبات لا يتطرق فيه الصدق والكذب فهذا النوع
من المؤلف قد يسمى قولا جازما وقضية [illegible] ايضا اما ان تكون

للانسان مثلا فهو كلي للانسان حيوان فقد حكمت باثبات الحيوانية للانسان
والنفي مثل قولك العالم ليس بقديم فقد نفيت القدم عن العالم وقد
اصطلح قوم على تسمية الاثبات ايجابا والنفي سلبا وسمية الجزء
المقضي عليه في القضية كالانسان في قولنا موضوعا والمقضي به محمولا كالحيوان
وفي اصطلاح الفقهاء يسمى الموضوع محكوما عليه والمحمول محكوما به
وفي اصطلاح المتكلمين يسمى الموضوع موصوفا والمحمول وصفا

الفصل الثاني في اختلاف القضايا من جهة الحكم

الحكم في القضية اما ان يكون لا بشرط او بشرط والتي ليس فيها شرط
يسمى حمليا كقولنا زيد كاتب والتي فيها شرط يسمى شرطية وتسمى شرطية متصلة
وهي التي حكم فيها باتصال حكم بحكم ولزومه له كقولنا ان كانت هذه الصلوة
صحيحة فالمصلي متطهر فقد حكمت بكون المصلي متطهرا لازما لكون الصلوة
صحيحة والتي منفصلة وهي التي حكم فيها بانفصال حكم عن حكم ومباينته اياه
كقولنا اما ان تكون هذه الصلوة صحيحة او غير صحيحة فقد حكمت بانفصال
حكم الصحة عن عدم الصحة والجملة اما تالف عن مفردين وان الفرع عن
الشرط مفردين فمثل ان يقام المضمر مقام المذكور كقولنا الناطق يضع
طعامه في فمه ويبلعه فان الانسان يقوم مقام الحيوان الناطق وياكل
يقوم مقام الثاني واما الشرطية فلا يتصور ان يقام مقام غيره
وانما تالف من قضيتين ولكن اخرجت كل واحد منهما ما اخرجها عن كونها قضية
اي محتملة للصدق والكذب وجعلها ان تكون جزء قضية تقتضيها المثال

الاخرى لها كي تكون صادقة او كاذبة اما في مثال المتصل فالقضيتان
فيها الصلوة صحيحة والمصلي متطهر ولكن قد اقترن بهما حرف الشرط
وهو ان بالاولى واخرجهما عن ارتباط والبه المصرف والكذب وادخل حرف
الجزاء وهو الفاء بالاخرى فابطل استقلالهما بالصدق والكذب وصار
الصدق والكذب لازما لتعلقهما وارتباط احدهما بالاخرى وفي مثال المنفصل
فالقضيتان فيها هذه الصلوة صحيحة وهذه الصلوة غير صحيحة ولكن لفظة
اما اخرجت القضيتين عن احتمال الصدق والكذب وجعلت مجموعهما
قضية واحدة محتملة للصدق والكذب والقضية الاولى تسمى مقدما
والثانية تسمى تاليا وفي المنفصلة لا يتميز المقدم على التالي ممكن ان
المقدم التالي والتالي المقدم فيها



الفصل الثالث في اختلاف القضايا من جهة موضوعاتها

موضوع القضية اما ان يكون جزئيا معينا ويسمى القضية شخصية ومخصوصة
او كليا وحينئذ لا يخلو اما ان يكون بين كمية ما عليه الحكم او لم يبين
فان بين فتسمى محصورة ثم لا يخلو اما ان يبين ان الحكم على كله فيسمى محصورة
كلية او على بعضه فتسمى محصورة جزئية وان لم يبين كمية ما عليه الحكم
سميت مهملة فالقضايا الحملية هي هذه الاربعة مخصوصة ومحصورة
كلية ومحصورة جزئية ومهملة وكل واحد منها اما ان يكون موجبة
مثبتة واما ان يكون نافية سالبة مثبتة المخصوصة مثل زيد كاتب ونافيها
مثل زيد ليس بكاتب ومثبتة الكلية كل انسان ضاحك ونافيها مثل لا واحد

من الناس ضاحك، والمثلثة الجزئية مثل بعض الناس كاتب ونافيها
مثل ليس بعض الناس بكاتب وليس كل انسان بكاتب والمثلثة المهملة مثل
الانسان كاتب ونافيها الانسان ليس بكاتب واللفظ المبين لكمية الحكم
يسمى سورا وحاصرا وهو كل وبعض ولا شيء ولا واحد وليس كل ولتعلم
ان حكم المهملة حكم الجزئية لانه قد يعنى بها الخصوص كقولنا الانسان لفي
خسر وليس يعنى به كل انسان بل بعضهم وهم الكفار وقد يعنى بها العموم
كقولنا الانسان حيوان في الحالين جميعا تصدق الجزئية فاذا صدق
الحكم جميعا مقطوع به والشك في الكلية فلذلك قلنا حكم المهملة
حكم الجزئية

الفصل الرابع في شرائط التناقض

وكل قضية نقيض وهي قضية مخالفة لها بالسلب والايجاب مخالفة يلزم عنها
ان يكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة وانما يكون كذلك اذا راعت فيها
شرائط ثمانية **الاول** ان يكون موضوع القضيتين واحدا في المعنى
فان لم يكن كذلك لم يتناقضا كقولنا العين مبصرة والعين ليست مبصرة وعنينا
بالعين الاولى العضو الباصرة وفي الثاني الذهب صدق القضيتان معا
ولم يتناقضا **الثاني** ان يكون محمولهما واحدا في المعنى وان اختلفا لم
يتناقضا كقولنا زيد ناهل اي عطشان وزيد ليس بناهل اي ليس بريان **الثالث**
ان يتحد الاضافة فيهما جميعا فان اختلف لم يتناقضا كقولنا ادركا تكونان
صادقين **الرابع** ان يتحد القوة والفعل فان اختلفا فيهما لم
يتناقضا كقولنا الشمس قاطع وهو اذا كان في الغمد اي في قوته ان يقطع

زيد اب اي لعمرو وزيد ليس باب اي لبكر صادقتان

وليس بقاطع اي بالفعل صدقتا القضيتان **الخامس** ان يتحد في الكل
والجزء فان اختلفا فيهما لم يتناقضا كقولنا الزنجي اسود اي في بشرته
الظاهرة وليس باسود اي في جملته وحاشيته صدقتا ولم يتناقضا
السادس ان يتحد الزمان فان اختلفا فيه لم يتناقضا كقولنا
الخفاش مبصر اي بالليل الخفاش ليس بمبصر اي في النهار صدقتا
السابع ان يتحد المكان فان اختلفا فيه لم يتناقضا كقولنا
زيد يمشي اي على الارض وليس يمشي اي على السماء صدقتا **الثامن**
ان يتحد الشرط فان اختلفا فيه لم يتناقضا كقولنا الكاتب متحرك الاصابع
اي بشرط كونه كاتبا الكاتب ليس بمتحرك الاصابع اي بشرط الا
يكون كاتبا صدقتا معا **فان قيل** اعتبار هذا الشرط
هدر في احد القضيتين كونه في الاخرى فان الكاتب اذا جعل موضوعا
لا يحتاج الى اشتراط كونه كاتبا اذ الكاتب لا يكون الا كاتبا فكان هذا
الشرط موجودا اذا جعل الكاتب موضوعا والتصريح به هدرا اما
في الاخرى فالشرط باطل فان الكاتب كيف يشترط فيه الا يفعل فعلا والكاتب من يفعل
الكتابة لا يفعل فعلا مع فعله وهو محال **فالجواب**
هذا الجهل منشاؤه من الجهل بحقيقة الموضوع واعلم انا اذا حكمنا
على شيء موصوف بصفة وليس كذلك مقصورا على حالة الصفة بل
الصفة من الكلام ما هو على ذلك الشيء الموصوف سواء كان موصوفا
او لم يكن مثلا اذا حكمنا على الكاتب بشيء فهو حكم على الشيء الذي هو موصوف

ما لكاتب سواء كان كاتبا حالة الحكم اولم يكن واذا كان اعتبار الموضوع على
هذا الوجه فرجوع الشرط فيه ليس بلغو ولا كذب فان الكتابة لم
تعتبر ماخوذه في الموضوع فلم تكن شرطها بالفعل هذا وان الاشهر
بصحه هذا ان الموضوع قد يوجد مع وصفه ويحكم عليه بحكم لا يتصور
اجتماعه مع تلك الصفه مثل ان يقال المتحرك ساكن ومعلوم ان حالة
كونه متحركا لا يسكن ويودي الى اجتماع الضدين وكما ان صحة الحكم على
الموصوف بصفه لا يقتضي وجود ذلك الوصف مع ان المتعارف في
اللغات على ماهو بعد الحكم بحالة الوصف فان المعتبر الى المفارقة
بحث شرائط النقيض انه سبعه وكان ليشار الشرط الثامن [illegible]
على ماهو معتبر على الحكم كانت الشرائط ثمانيه هذا اذا كان القضيه مخصوصه
اما في المحصورات ويزاد شرط اخر وهو اختلافها بالكلية والجزئية
فنقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية ونقيض الموجبة الجزئية السالبة
الكلية فقولنا كل انسان كاتب نقيضه ليس كل انسان كاتبا اما الوجه
نقيضه لا واحد من الناس كاتب لم يعتبر الصدق والكذب لانهما يكونان
جميعا في مادة الكتابة وماهو مثلها في الامور الممكنه فان الكتابة ليست
موجوده في جميع الناس ولا هي مسلوبه عن جميع الناس وشرط المتناقضين
ان يكون احدهما اذا صدق الاخرى كقولنا بعض الناس كاتب نقيضه لا
واحد من الناس كاتب فان الذي يكذب اذا صدق ذلك اما ليس بعض الناس كاتبا فيصدق
مع قولنا بعض الناس كاتب فلا يتناقضان **الفصل**

الخامس في العكس العكس هو جعل المحمول موضوعا او
الموضوع محمولا مع بقاء الصدق والكذب والسلب والايجاب بحالهما
فالسالبة الكلية تنعكس مثل نفسها سالبة كلية لانه لا واحد من الناس
بحجر ينعكس مثل نفسه انه لا شيء من الحجر بانسان ما اشار في صحة هذا
العكس بيّنه في هذه القضيه لكن الدعوى الكلية لا يكفي في تصحيحها
بالمثال الجزوي فلا بد من اقامة البرهان على صحة هذا العكس في جميع
القضايا ولا يمكن حصر جميع القضايا ويصحح هذه الدعوى فيها
فلنجرد الكلام عن الامثله الخاصه ولنجعل القضيه مولفه من امور مبهم
مثلا نقول لا ماهو شيء بفلان ونقول اذا صدقت هذه القضيه فتصدق
عليها وهو لا واحد مما هو فلان شيء فان لم يصدق هذا صدق نقيضه
وهو ان بعض ما هو فلان شيء فنفرض ذلك البعض واحدا بعينه فذلك
الواحد هو فلان وهو شيء فيما هو واحد هو فلان من فلان الى
واحد مما هو شيء بفلان هذا محال اذا عاد لزم هذا المحال من فرضنا صحة
نقيض هذا العكس وما لزم منه فهو محال اذا كان نقيض العكس محالا
كان العكس حقا اذ الحق لا يخلو عن الشيء ونقيضه **واما**
الموجبة الكلية فتنعكس جزئية مثله وقولنا كل انسان حيوان عكسه
بعض الحيوان انسان ولا ينعكس كليا اذ لا يكذب كل حيوان انسان فاما
انه ينعكس لا محالة جزئيا فلانا نبين انه [illegible]
انه اذا صدق كل شيء فلان فيصدق لا محاله بعض فلان شيء والا فيصدق

بعينه وهو لا واحد من فلان شي فينتج عكسه وهو لا واحد من شي
فلان ومن مثلنا كرسي بلا ن هذا محال والثاني هو انه اذا صدق كل
شي فلان فيعرض واحد بعينه مما هو شي فيكون ذلك الواحد شيا وفلانا
فيكون بعض فلان شيا هذا محال واما المتشابهة الحروف فتعاكس سالبة
حروفه وسالبة بالطرفين الذي ذكرنا فمثال الكلية المتشابهة واما الثانية
الحروف فلا ينعكس البتة فنقول ليس بعض الناس كاتبا ولا يصدق ليس بعض
الكاتب انسانا **القول الثالث** في تعرف
صورة البرهان والحد ومادتهما ومما اقسامهما بسبب البرهان وتبيين
الحد وتقدم البرهان على الحد وان كان الحد اولى بالتقديم لانه للمفرد
للتصور والتصور قبل التصديق وبيان [illegible] ان يكون قبل ان نعرف
التصديق وبيان [illegible] ان يكون قبل [illegible] التصديق [illegible]
القسم الاول يشتمل على ثلثه اضرب ضرب في صورة
البرهان وضرب في مادته وضرب في المغالطات فيه **الضرب الاول**
في صورة البرهان يشتمل على فصول الفصل الاول في القياس
الحقيقة وتسير اولى الى حقيقته فعلم ان البرهان قول مؤلف من مقدمات
على صورة مخصوصة [illegible] يسمى البرهان [illegible] في صورته
والبعض بحقيقة مادته التي هي اليقينيات وجميع ما تصور بصورة البرهان
يسمى قياسا فمنه ما هو قياس جدلي ومنه ما هو برهاني ومنه ما هو
قياس مغالطي والحد الشامل لجميعه هو انه قول مؤلف من قضايا اذا

سلمت عنها بالضرورة قول اخر ولكن القضايا اذا استعملت في القياس
سميت مقدمات واجزاؤها الراسية تسمى حدودا وليس من الواجب ان تكون
القضايا مسلمة في نفسها بل ان يكون بحيث اذا سلمت عنها قول اخر
بالضرورة وذلك القول اللازم لا يخلو اما ان يكون او نقيضه مذكورا
بالفعل فيه فيسمى قياسا استثنائيا او لم يكن هو ولا نقيضه مذكورا
بالفعل بالقوة ويسمى قياسا اقترانيا والقياس الاقتراني قول مؤلف
من مقدمتين تشتركان في حد يكون فيهما وتتباينان بحدين فالمشترك
منهما يسمى حدا اوسط والحدان الاخران يتألف منهما القول اللازم
فما هو موضوع القول اللازم يسمى الحد الاصغر وما هو محموله يسمى
حدا الاكبر والمقدمة التي فيها الحد الاصغر تسمى الصغرى والتي فيها
الحد الاكبر تسمى الكبرى والقول اللازم يسمى النتيجة والقياس الا
قتراني منه ما يتألف من الحمليات الشارحة وقد يتألف من الشرطيات
المتشارحة ومنه ما يتألف منهما [illegible] نقتصر في هذه الشعر على بيان
المولف من الحمليات وله ثلثه اشكال وان كانت القسمة تقتضي ان
تكون اربعة وذلك لان الحد الاوسط اما ان يكون محمولا في الصغرى
موضوعا في الكبرى او موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى او محمولا
فيهما جميعا او موضوعا فيهما جميعا لكن القسم الذي هو موضوع في
الصغرى محمول في الكبرى مطرح من البين لزوم النتيجة عنه
بعيد عن الطبع ويحتاج في ابانته ماسة كلفة شاقة فبقي الاشكال

عليه ونذكر الاشكال الثلاثة في القياس عن حرفين والنتيجة تتبع اخس
اجزاء المقدمتين في الكلية والجزئية والنفي والاثبات الا في مواضع
مستثنيات ذكرناها في كتاب البصائر **الشكل الاول** وهو الذي الحد
الاوسط فيه محمول في الصغرى موضوع في الكبرى ولزوم النتيجة عنه
بين جدا واما الشكلان الاخران فليس لزوم النتيجة عنهما الا بالرد
الى هذا الشكل ومثاله كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث فيلزم منه ان
كل جسم محدث لان الجسم اذا دخل في عموم المؤلف فكل حكم يثبت على العام
يكون ثابتا على ما يندرج تحته وشرط نتاجه في ايجابه ان يكون صغراه موجبة
لانها اذا كانت سالبة لم يندرج الاصغر تحت الاوسط فالحكم على
الاوسط لا يشمل الاصغر واما وجوب كون الكبرى كلية فلان الاوسط
ربما كان اعم من الاصغر واذا حكم على بعضه لا على كله فربما كان الحكم على
البعض الذي هو غير الاصغر ولا ينتج الكلي المثبت غير هذا الشكل فلا
ان يبين ذلك الحكم في الاصغر واذا راعيت هذين الشرطين في المقدمتين كان
المنتج من اقترانهما اربع اقترانات وتنتج المطالب الاربعة الكلي المثبت ٥
والكلي النافي ٥ والجزئي المثبت ٥ والجزئي النافي ٥
ولا ينتج الكلي المثبت غير هذا الشكل **الشكل الاول** عن موجبتين
كليتين ومثاله ما ذكرناه والثاني من كليتين والكبرى نافية مثاله كل
جسم مؤلف ولا شيء من المؤلف بقديم فلا شيء مما هو جسم بقديم الثالث
من موجبتين والصغرى جزئية مثاله بعض الاعراض لون وكل لون مرئي

فبعض الاعراض مرئي الرابع من صغرى جزئية موجبة
كلية سالبة مثاله بعض الاعراض للمطعوم ولا شيء من المطعوم مسموع
فليس بعض الاعراض مسموع **الشكل الثاني** وهو الذي الحد
الاوسط منه محمول في المقدمتين جميعا وشرط انتاجه اختلاف
مقدمتيه بالسلب والايجاب وان تكون الكبرى كلية ولا ينتج الا السالب
ولزوم النتيجة عنه غير بين وانما يبين بالرد الى الشكل الاول واقتراناته اربع
الاول من كليتين والكبرى نافية مثاله كل لون مبصر ولا
شيء من الصوت بمبصر فيلزم ان لا شيء من اللون بصوت ولكن لزومه غير بين
وطريق بيانه انه تعكس المقدمة السالبة فيصير ولا شيء من المبصر بصوت
فلا شيء من اللون بصوت وتضيف اليه المقدمة الصغرى فيرجع الى نظم
الشكل الاول ويكون لزوم النتيجة التي ذكرناها منه بينا وهذا
الشكل يسميه الفقهاء فرقا كانه تقول فرق بين الصوت واللون فان
اللون مبصر واللون ليس بمبصر الاقتران الثاني من كليتين والصغرى
سالبة ومثاله لا شيء من الصوت بمبصر وكل لون مبصر فيلزم منه ان
لا شيء من الصوت بلون وطريق بيانه ان تعكس النافية فيصير لا شيء من
المبصر بصوت وتجعل الكبرى الشكل الاول لانها نافية ولا يمكن
ان تجعل صغراه فيصير النظم هكذا كل لون مبصر ولا شيء من المبصر بصوت
يلزم منه لا محالة ان لا شيء من اللون بصوت ثم تعكس هذه النتيجة
فيصير لا شيء من الصوت بلون وهي النتيجة المطلوبة للاقتران

الثالث من جزئية سالبة صغرى وكلية نافية كبرى
ينتج نافية جزئية مثاله بعض الأعراض لا لحية ولا شيء من المسموع
بلحية فيلزم أن ليس بعض الأعراض بمسموع وبيانه بعكس الكبرى فيصير
ولا شيء من اللحية بمسموع ويرجع إلى الشكل الأول الرابع
من جزئية نافية صغرى وكلية مثبتة كبرى ينتج جزئية نافية مثاله
ليس بعض الأعراض بمبصر وكل لون مبصر يلزم أن ليس بعض الأعراض بلون
وهذا الاقتران لا يمكن بيانه بالعكس لأن النافية الجزئية لا تقبل العكس
وأما المقدمة الأخرى فهي كلية مثبتة وعكسها جزئية مثبتة
فإذا ضممت إلى الجزئية النافية كان الاقتران من جزئيتين ولا قياس
عن جزئيتين أصلًا فإذا أطلبوا بيانه بالالتزام محال من نقيض النتيجة
وهو أن نقول إن لم تكن هذه النتيجة صحيحة وهو أن ليس بعض الأعراض
بلون فنقيضها صحيح وهو أن الأعراض لون ونضمه إلى المقدمة الأخرى
وهو أن كل لون مبصر يلزم منه أن كل الأعراض مبصر ولكن هذا محال لأنا أخذنا
أن ليس بعض الأعراض مبصرًا على أنه حق فهذا المحال إنما لزم من نقيضنا
نقيض النتيجة ولا يلزم المحال إلا من المحال وإذا نقيض النتيجة محال فتكون
النتيجة صادقة صحيحة **الشكل الثالث** وهو الذي
الأوسط فيه موضوع في المقدمتين وشرط إنتاجه أن تكون الصغرى
مثبتة وأن تكون إحدى المقدمتين كلية ولا ينتج إلا الجزئي ولزوم النتيجة
منه ليس بين الظاهر إلا بعد ردّه إلى الأول وينتج منه ست اقترانات

الأول من موجبتين كليتين ينتج موجبة مثاله كل حيوان
جسم وكل حيوان حساس فيلزم منه أن بعض الجسم حساس لأنك إذا
عكست الصغرى ارتد إلى ثالث الشكل الأول هكذا بعض ما هو جسم
حيوان وكل حيوان حساس فيلزم أن بعض ما هو جسم حساس وهذا
الشكل تستعمله الفقهاء أيضًا كأنه يعني يقول القائل ليس شيء مما
هو جسم بحساس فيقال نقض دعواك بالحيوان فإنه جسم وحساس
فبعض ما هو جسم حساس ومثاله في القرآن ما أنزل الله تعالى على بشر
من شيء قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى يعني قد نقض دعواهم
بموسى فإنه بشر وهو منزل عليه فبعض البشر منزل عليه فبطل دعوى
الكلية أنه ما أنزل الله على بشر من شيء الاقتران الثاني من كليتين
والكبرى سالبة ينتج جزئية سالبة الثالث من موجبتين
والصغرى جزئية موجبة ينتج جزئية موجبة الرابع من موجبتين
والكبرى جزئية ينتج جزئية موجبة الخامس من جزئية
موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى ينتج جزئية سالبة السادس
من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى ينتج جزئية سالبة
وهذا الاقتران لا يمكن بيانه بالعكس لأن الجزئية السالبة لا تقبل
العكس والكلية الموجبة عكسها جزئية موجبة فإذا قرنتها بالجزئية
النافية حصل الاقتران من جزئيتين ولا قياس منهما فإذا أطلبوا بيانه
بالتزام المحال من نقيض النتيجة ويسمى هذا الطريق قياس الخلف ويحصل

المثال من هذا الاقتران كل سواد لون مشرق وبين علينا ان كل سواد لون
يلزم منهما ان كل سواد مشرق لكن هذا محال لانا اخذنا ان ليس بعض السواد
بمشرق على انه صادق والمحال لم يلزم الا من المحال واما لزوم هذا من
وهو محال
هاتين الصحيحة والكاذبة اذا صادفوه لجميع الاقترانات المنتجة من الاشكال
الثلثة اربعة عشر اقترانا ويقع في كل شكل ستة عشر اقترانا الكلية
لا ينتج من كل شكل الا العدد الذي ذكرناه لاجل الشرائط التي ذكرناها
واذا بينا في الشكل الاول صح ذلك في جميع الاشكال واعلم انا قد بينا
ان القضايا اما شخصية واما مهملة واما محصورة واما الشخصيات
فلا فائدة في اقامة الاقيسة عليها فانك اذا قلت زيد هذا وهذا
ابو عبد الله لم يكن علمك بان زيدا ابو عبد الله لاجل هذا القياس بل علمك
بان هذا ابو عبد الله وان زيدا ابو عبد الله علما واحدا والازم من القياس
حتى يكون غير المقدمة المذكورة في القياس واخفى مما في القياس والا لم
يحتج الى شي من القياس واما المهملات ـــــ فمن شانها
ان تستعمل في العلوم مع انها في قوة الشخصيات فبقيت القضايا المستعملة
في القياس هي المحصورات الاربع ٥ الموجبة الكلية ٥ والموجبة
الجزئية ٥ والسالبة الكلية ٥ والسالبة الجزئية ٥ وكل واحدة
من هذه اذا جعلت صغرى امكن ان يضم اليها اربع كبريات محصورات
والاربعة في الاربعة ستة عشر فالاقترانات اذًا ستة عشر لكن
الصغرى اذا لم يجز ان تكون سالبة لا كلية ولا جزئية خرجت ثمان اقترانات

فيكون محدثا كالبنا وهذا لا يصلح الا لاتساع النفس وزيادة عليه الظن ولا
يصلح لافادة اليقين فان الشيئين متشابهان في شي ويختلفان في كثير من
الاشيا فلا يلزم من تشابههما في شي تشابههما في جميع الاشيا اذ لو صح
هذا القياس للزم مشابهة البارى للمخلوقات في جميع الاشيا لاجل
المشابهة بينهما في اصل الوجود ولزم ان يكون كل شي مماثلا لكل
شي لانه ما من شيئين الا ويوجد بينهما المشابهة في شي ما واما المحققون
من الفقهاء فقد تنبهوا لضعف هذا الطريق وقالوا هذا القياس
انما يفيد اليقين اذا كان المعنى المتشابه فيه علة الحكم ولعمري ان
لو ثبت كونه علة كان معتبرا للمعنى واستغنى عن الاستشهاد بالاصل
فانا نعلم اذا ثبت ثبت الحكم ويمكن رده الى النظم القياسي بان يجعل
العلة وسطا بين الفرع والحكم فيقال ـــــ مثلا
السفرجل مطعوم وكل مطعوم ربوي فالسفرجل ربوي فيكون ذكر
البر حشوا لا فائدة فيه وكذلك يقال السما مصورة وكل مصور محدث
فالسما اذًا محدثة من غير استشهاد بالبنا الا انهم يثبتون كون المتشابه
فيه علة بطريقين احدهما الطرد والعكس والطرد هو وجود الحكم مع
وجود المعنى والعكس عدمه مع عدمه ويرجع الطرد والعكس الى الاستقراء اذ انما
لم نستقر الجزئيات لا نتصور القطع بوجود الحكم مع وجود المعنى وعدمه
مع عدمه وفيه من الخلل ما بيناه فان استقرينا جميع الاشيا المشاركة
في هذا المعنى ومخالفة في الحكم وجب انه استقرا ووجد

فيها هذا الحكم ولا يكون حكمه في الفروع واجبا اذ ربما كان الفرع مخالفا
للجميع فيخالف الحكم عنه مع المشاركة في معنى المشابهة فيه وان لزم الحكم
ذلك المعنى في غيره من الاشيا اذ ليس يجب من تلازم المعنى للحكم في اشيا كثيرة
تلازمهما ابدا في جميع الاشيا بل يجوز ان يكون فيما بينهما مخالف لما لا يوجد
له المعنى دون الحكم الطريق الثالثة السبر والتقسيم وذلك ان
يسبروا اوصاف الاصل ويبطلوا ان يكون شي منها علة لذلك الحكم الا
ان يبقى الى ذلك المشابه فيه فحينئذ يقطعون بانه العلة مثلا
يقولون العالم محدث فاما ان يكون حدوثه لوجوده او لكونه قايما بنفسه
او للكون او لكونه جسما وليس لوجوده والا كان كل موجود محدثا ولا لكونه
قايما بنفسه والا كان كل قايم بنفسه محدثا ولا للكون فبقي ان يكون حدوثه
للجسمية والسماجسم وكان محدثا وهذا الطريق ايضا من اربعة اوجه
احدها انه ليس يجب تعليل جميع الاحكام من الاحكام ما ليست لذاته
لا العلة الثاني هب ان التعليل لابد منه ولكن يستدعي لعين وصفا عاة
حصر جميع الصفات وهو مشكل جدا الا اذا كانت القسمة دايرة بين
النفي والاثبات اما اذا زادت الاقسام على اثنين فلا يمكن لاحد ان يدعي
قسما حصرا على الحصر فيما هو العلة واصحاب هذا القياس لا يعقول لهذا
الحصر كل الاعتبار لقول الخصم اذا كان عندك وصف زايد وابرزه
و للخصم ان يقول عندي وصف لا ابرزه وان لم يكن وصف اخر فعدم معرفتي
وعدم معرفتك لوصف اخر ليس بدليل على عدمه ولا يكفيك ان لا تعلم

وجوده انا نعلم من وجوده لا نعلم وجوده وان لم نعلم عدم
معرفتنا لوصف زايد ليس دليل على عدمه كما ان عدم رؤيتنا فلانا ليس
دليلا على عدمه ولو كان وصف زايد لادركناه كما لو كان بين ايدينا فيل
لرايناه وهذا هوس فانه لم يعهد قط فيل بين يدي انسان سليم البصر
لم يره ثم راه بعد ذلك وكم من معان موجودة لم نعرفها مع الامعان
في الطلب ثم اتى لنا العثور عليها من دليل استفدناه بنظرنا او نبهنا
غيرنا عليه الثالث هب انه حصر وجمع الصفات
وليس يتعين واحد منها ما يطالب تلك الاوصاف احادا او ربما
يكون العلة مجموع ثلثة منها او اثنين فمن العلل ما هي مركبة من معان
عدة فحينئذ يزيد الاقسام على عدد الاوصاف فيقال حدوث العالم
اما لكونه موجودا او جسما او لكونه جسما او قايما بنفسه وموجودا
قايما لم يبطل جميع هذه الاقسام غير كونه جسما لا يتعين كونه
جسما العلة للحدوث الرابع هب انهم وفوا بهذه القسمة
ايضا وابطلوا كل الاقسام غير ذلك الواحد الا انه انما يلزم من هذا
ان الحكم ليس لتلك الاقسام المفردة والمركبة وانه غير خارج
من هذا القسم ولكن لا يلزم منه ان كل موصوف به فله هذا الحكم
اذ يجوز ان ينقسم الرابع الى قسمين وهذا القسم يختص لحكم قسمه
لصاحبه لا ماعداه ليس بعلة وان العلة في جملة هذا الثاني ولكن يجب
ان يكون كل واحد ما هو موصوف به علة وانه لو اورد في القسمة

هذا العسر وابطل سائر الاجسام دونها لم يلزم ان يكون كل واحد
منهما علة لم يحصل ان يكون العلة احدهما فلذلك انا اوردنا في القسمة
ما يعمهما جميعا لم يلزم ان الحكم يشمل جميعه فهذه وجوه الخلل في
هذين الطريقين **الضرب الثاني** في مادة البرهان
وهو فصل واحد كل مولف ففيه شيئان احدهما الذي ... والثاني ما يقع
فيه التاليف صورته
وما يقع فيه التاليف مادة فلكل مولف اذا صورة ومادة والبرهان
من جملة المولفات فله صورة ومادة وقد فرغنا عن بيان صورته
واما مادته فالمقدمات اليقينية واليقين هو اعتقاد في شي انه
كذا مع اعتقاد اخر بالفعل او بالقوة انه لا يمكن ان لا يكون كذا
اعتقادا لا يمكن زواله فالمقدمات التي يكون التصديق بها واعتقادها
على هذا النحو يصلح ان يكون مادة البرهان فان لم يكن التصديق بها
على هذا الوجه فلا يصلح للبرهان ولكن يصلح ان يكون من مواد
القياسات الجدلية والخطابية والمغالطية والشعرية وهذه المقدمات
التي هي مواد الاقيسة اليقينية كانت ولم تكن مبينة بقياسات اخر
او لم تكن كل منها مثبتا بشي هو مثبت بالمقدمات التي فيه وتلك
المقدمات ان كانت مثبتة بمقدمات اخر فلا بد ان ينتهي الى مقدمات غير
مفتقرة في نوعها الى البيان بشي اخر والا لزم منه التسلسل الى ما لا
النهاية دون ... الى ... او لزم منه البيان

الدور وهو ان يثبت المقدمة الاخيرة بالاولى فيودي الى بيان
الشي بنفسه وكل هذا محال فصح ان معناه مقدمة غيره
مستغنية عن البيان في نوعها يسمى مبادى القياسات وهي ثلثة
عشر صنفا ٥ اوليات ٥ ومشاهدات ٥ ومجربات ٥ ومتواترات ٥
ومقدمات ٥ وطريه الناس ٥ ووهميات ٥ ومشهورات بالحقيقة ٥
ومقبولات ومسلمات ٥ ومشبهات ٥ ومشهورات في الظاهر ٥
ومظنونات ٥ ومخيلات **اما الاوليات**
فهي القضايا التي يصدق العقل بها لذاته لا لسبب من الاسباب
الخارجة عنه ولا يتوقف العقل في التصديق بها الا على حصول
التصور لاجزائها المفردة واذا تصور معاني اجزائها سارع الى
التصديق بها من غير ان يشعر بكونه وقتما عن هذا التصديق
وهو مثل قولنا الكل اعظم من الجزء والاشيا المتساوية لشي واحد
متساوية فان الصبي المميز اذا تصور معنى الكل والاعظم والجزء صدق
بهذه القضية ويجد نفسه مصدقا بها قبل ذلك غير منفك
عن التصديق بها وقتا ما البتة **واما المشاهدات**
فهي القضايا التي يصدق العقل بها انما بواسطة الحس مثل حكمنا
بوجود الشمس واستنارتها وبوجود النار وحرارتها ويختص باسم
المحسوسات او بواسطة قوى باطنة مثل شعورنا بان لنا فكرة وارادة
وقدرة وخوفا وغضبا ولسرادرك هذه الاشيا بمحض العقل

ولا بالحس الظاهر اذ لا يدركها فاقد الحس من المحمولات العجم واما المجربات
فهو مثل الحكم بان السقمونيا مسهل للصفرا وان الخمر مسكر والضرب
موجع والكوكب يطلع ويغيب ويرجع ويستقيم الى غير ذلك من الحركات
الموجودة وهذه قضايا تصدق العقل بها بواسطة الحس وشركة
من القياس فان الحس اذا تكرر عليها ادراك شي بشي مرارا غير محصورة
ويكون ذلك في اكثر حصل في الذهن مع هذه الادراكات قياس خفي
وهو ان الامر انها لو كان اتفاقيا لما اطرد في الاكثر الامر فاذا اطرد
فلا بد من يكون السبب الموجب له فهي اما ثبوت السقمونيا مثلا او امر مقارن
له فلا بد ان ينتهي التجربة الى حد ينتهي التردد فما دام يبقى التردد
فهو لغير المستقر لما فرض والقضايا التجربية تتفاوت فيها الناس
فان من لم يجرب لا يحصل له العلم المستفاد من التجارب وهذه القضايا
عن المحسوسات فان الحس لا يدرك الا ان هذا السقمونيا الصفراوان
هذا الحجر هاو الى الارض واما الحكم على كل حجر بانه هاو الى الارض
وعلى كل سقمونيا بانه مسهل للصفرا فهو حكم العقل بواسطة الحس
وشركة القياس الذي ذكرناه واما المتواترات فهي القضايا التي
يحكم بها بسبب اخبار جماعة عن امر يمتنع تواطئهم وتوافقهم
عن ذلك الاخبار وهذا مثل اعتقاد بوجود مكة ووجود مصر ووجود
النبي عليه السلام والكتاب الصلوة الخمس بسبب كثرة الاخبار في تواتر
الشهادات بحيث لم يبق فيه امكان الشك وليس لهذه الشهادات

مبلغ معلوم يستدل بوجود على وجود النفس بل الممتنع فيحصل
اليقين واذا حصل استند اليقين الى كمال العدد اما المقدمات
الفطرية القياس فهي القضايا التي تكون معلومة بقياس حده الاوسط
موجود بالفطرة وحاضر للذهن فكلما احضر المطلوب مولفا
من جزئين اصغر واكبر يمثل بينهما هذا الوسط للعقل من غير حاجة
الى كسبه وهذا مثل قولنا ان كل اربعة زوج فان من فهم الاربعة و
فهم الزوج يمثل له الحد الاوسط بينهما وهو كونها منقسمة بمتساويين
يعرف في الحال كونها زوجا بسببه وليست معرفته الزوجية
للاشيا مستغنية عن الوسط فانه لو كان بدل الاربعة ثمانية و
سبعين لم يحصل في الحال كونها زوجا لم يعرف الوسط هو واما
الوهميات فهي القضايا التي اوجب اعتقادها قوة
الوهم فمنها صادقة ومنها كاذبة والصادق منها حكمها في المحسوسات
وتوابعها مثل حكمنا بان الجسم الواحد لا يكون في مكانين في زمان و
احد والكاذب منها ما هو حكمها على غير المحسوسات على وفق ما عهد به
في المحسوسات مثل ان كل موجود فهو يجب ان يكون متحيزا مشارا الى
جهة وان العالم اما ان يتناهى او ينتهي الى خلا وهذه الوهميات
فونه حد الا يتميز في مبادى الامر مقتضى الفطرة عن الاوليات
العقلية ومعنى الفطرة ان يتوهم الانسان نفسه كانه حصل في
الدنيا دفعة واحدة وهو عاقل لكنه لم يسمع رايا ولم يعتقد -

وان الجسم لا يكون في آن واحد في مكانين

من هيئا ولم يعاشر امة ولم يعرف سياسة ولكنه شاهد المحسوسات
واستوع منها الخيالات ثم عرض على ذهنه شيئا فان لم يشكك فيه
فهو من موجبات الفطرة بل انها وان يشكك لم يكن من موجبات الفطرة
ولو قدر الانسان نفسه بهذه الحالة لوجد من نفسه الشعور بهذه
القضايا غير يوجد ذلك ليس كل ما يوجبه الفطرة الانسانية صادقا
بل الصادق ما يوجبه فطرة القوة التي تسمى عقلا واما يعرف كون الكاذب
من هذه القضايا بشهادة الفطرة العقلية وما يتادى اليه مقتضاها
من القياسات الصحيحة فان العقل يولف قياسا صحيحا من قضايا يساعده
الوهم على صحتها وليستقان مقدماتها والوهم يساعد على ان
النتيجة اذا الف ذلك البرهان كان ما يلزم منه صادقا فهينئا فاذا
رأى النتيجة مخالفة لما في طبعه نكص عن قبوله فيعلم ان ذلك لقصور
في غريزته عن قبول مثل هذا الشيء الخارج عن المحسوسات ولذلك القصور
عن ذلك ذا انها فان الوهم بنفسه لا يمتثل للوهم وكذلك كثير من المعاني
الباطنة كالخوف والغضب والشهوة والغم لا يدركها الوهم الا
شيئا محسوسا ومحمود ويحسبه وكيف ظنك بما هو فوق المحسوسات
مثل الباري تعالى وصفاته وكثير من المعقولات الصرفة كالوحدة والكثرة
والمخالفة والموافقة وغيرها **واما المشهورات**
فهي قضايا واراء اوجب التصديق بها اتفاق الكافة والاكثر عند مصدقيها
عليها مثل ان العدل جميل والكذب قبيح وايلام البرئ عن الجرم قبيح وكشف

١٠٦

العورة في المحافل قبيح منكر والاحسان حسن محمود وليس شيء من
هذه القضايا ما يساعد عليه مجرد الفطرة بل الداعي الى قبولها اما الحجة
السابلة او صلاح المعيشة او شيء من الاخلاق الانسانية مثل الحيا والرحمة
والانفة والخجل او بسبب ... فتنه ولم ينسخ او الاستقرا
الكثير بحيث لم يوجد لها نقيض واذا قدر الانسان نفسه حالة تخلى عن
هذه الاحوال وقدر نفسه عاقلا كما دخل في الوجود وعرضت عليه
هذه القضايا واراد التشكك فيها امكنه اولم يمكنه التشكك فيه اذ كل
ذلك تعظم من الحرى يعلم انها غير فطرية والاوليات ايضا مشهورة وكذلك
الحسيات والتجربيات عند من يتعاطى التجربة والمتواترات والوهميات
غير ان العقل والشرع قد يحكمان في مشهورة الكاذب عنها هدرا وان كانت
مشهورة فنحن نعني بالمشهورات الصرفة التي يستعملها الا ما يوجب
اعتقاده بمجرد الشهرة ولا يكون من الاوليات وما عرفنا معها اذ
منها ومن هذه المشهورات ما هو صادقة ولكن يعرف صدقه بحجة
ومنها ما يعرف صدقه بشرط دقيق فان اخل به لم يصدق مثل قول
الجمهور الله تعالى قادر على كل شيء وهذا مشهور وانكاره شنيع
مستقبح مع انه ليس صادقا على هذا الاطلاق اذ ليس قادرا على
ان يخلق مثل نفسه فشرطه ان يقال هو قادر على كل شيء ممكن ومنها
ما هو كاذب مثل استقباح ذبح الحيوان عند كثير من الناس اتباعا للغرا توهم
الضعيفة وان لم يسم هذا القبيح الشرعي وليس بعض المشهورة الكاذ

حتى لا يجتمعان من الصفة الشنيع والكاذب هو نقيض الخبر الصادق
ونقيضه لم يكن الكاذب به شنيعًا كما ان نقيض الصادق ما هو شنيع واما
المقبولات فهي ما اوقع التصديق بها قول من يوثق
بصدقه فيما يقول اما لوحي الهي يختص به او الرأي والفكر يتميز به مثل
اعتقادنا امورًا قبلناها عن الانبياء صلى الله عليهم او عن العلماء والحكماء
مثل ان المحسن يثاب والمسيء يعاقب **وامّا المسلّمات**
فهي المقدمات المحمودة بحسب تسليم المخاطب سواء كانت حقة او مشهورة
او مقبولة ولكن لا يلتفت فيها الا الى تسليم المخاطب ومن هذا الباب المتعلم
قبوله الاشياء التي يقرّ بها في مبادئ العلوم ومن يكون مع مشايخه وطيب نفس
ويسمى اصولًا واما المشبهات فهي القضايا التي يصدق بها على
اعتقاد انها اولية او مشهورة او مقبولة او مسلمة لاشتباهها بشيء
من ذلك ولا تكون هي بعينها وهذا الاشتباه اما يكون بسبب اللفظ او المعنى
وسيأتي تفصيله في فن المغالطات **واما المشهورات**
في الظاهر فهي التي يعتقد على انها مشهورة كما يعاضد الذهن فيصدّق بها
بادي الراي عند المعتقد على انها مشهورة مثل قول النبي عليه السلام
انصر اخاك ظالما او مظلوما فيعتقد ان المراد نصرته على الغير في
الظلم واذا تأمل ان المشهور دفع الظلم لا الاعانة عليه سواء كان
من الاخ او من غيره كما فسره النبي عليه السلام بالمنع من الظلم حين زجر
عن كفه عن الظلم **واما المظنونات** فهي القضايا التي يصدق **نصره**

بها اتباع الغالب الظن مع تجويز نقيضه كما يقال ان فلانا يسارّ
العدو فهو عدوّ وفلان يطوف بالليل فهو متلصص وكل ما هو
مثله من المقبولات والمسلمات والمشهورات في الظاهر اذا لم يجزم
الاعتقاد فيه جزما لخطور امكان مقابله مع الميل الى احد الجانبين
بالعقد فهو من جملة المظنونات **واما المخيلات** فهي القضايا
التي يقال قولًا لا للتصديق بل للتخييل يؤثر في النفس تأثيرا عجيبا من
قبض وبسط واقدام واحجام مثل من اراد تنفير غيره عن اكل
العسل لا تأكله فانه مرة مقيئة او ترغيب غيره في شرب الدواء
اشربه فانه حلاوة يجد السامع في نفسه لهذه الاقوال مع
التكذيب بها انكار الصدق بها وانما كانت هذه المقدمات ثلاثة عشر

صنفا لانها اما ان يكون مصدّقا بها او غير مصدق بها وغير المصدق
بها ان لم يجد مجرى الصدق في التأثيرات النفسانية فهو من الرغبة و
النفرة والشجاعة والجبن لم ينتفع به من القياسات وهذه هي المخيلات
والقسم الثاني الذي فيه اما ان يكون التصديق به على وجه ضرورة
او على وجه تسليم لا يختلج في النفس مخالفة فيه او على وجه ظن غالب
والذي على وجه ضرورة فاما ان يكون ذلك بالقوى الظاهرة
التي هي الحواس كالحسيات والتجربيات والمتواترات او يكون ذلك
بالقوى الباطنة اما بالعقل او غيره والذي بالعقل فاما ان يكون
عنه على تجرده او مستعينا بشيء والذي عن مجرد العقل فاما اولياء

الواجبة القبول وما هو محوته عسره فاما ما لا يكون المعنى غير نزيله
الفعل وهو المشرق الواقع بالكسب وكذلك تكون بعض المبادى وكلا منها
المبادى واما ان يكون المعنى غير نزيل العمل او حاضرا وهي المقدمات
المطبوعة الناس واما الذى هو خارج عن العقل فهو احكام القوة
الوهمية وما يكون عن سبيل التسليم واما ان يكون عن تسليم صواب فهو
اما على سبيل تسليم مشترك فيه واما على سبيل تسليم من واحد خاص و
المشترك فيه اما ان يكون متعارفا في الناس كلهم او مستندا الى طائفة مخصوصة
والمتعارف هو المخصوص باسم المشهورات المطلقة والمخصوص بامة مخصوصة
يخص باسم المشهورات المحدودة والمقبولات من هذه الجملة وما يكون بالتسليم
فيه من واحد خاص يخص باسم المسلمات واما ما هو على سبيل تسليم غلط
فيسمى المشبهات وبعد الاوليات والمعقولات المسلمة والمظنونات فقد
استوفت القسمة للاصناف الثلثة عشر والمعقولات من جملة هذه هي الا
وليات والمشاهدات الظاهرة والباطنة اذا لم يكن بسبب غلط الحس من
ضعف فيه او معنى في المحسوس من صغر او حركة او بعد او قرب مفرط
او كثافة المتوسط وغير ذلك وكذلك التجربيات اذا استجمعت شرائطها
وكذلك المتواترات والمقدمات الفطرية القياس والوهميات اذا كان في
المحسوس فهذه مواد القياس البرهاني لان المطلوب من البرهان هو اليقين
واما المشهورات المسلمات فهي مواد القياس الجدلي وللجدل فوائد منها
الزام معاند الحق واما معانده اذا كان قاصرا عن رتبة البرهان بعدله

المشهورات التي يعتقدها واجبة القبول ويبطل بها رايه الفاسد
عليه ومنها ان من يراد تلقينه اعتقاد الحق وكان مميزا عن المراد
ولا يرضى بالتقليد والكلام الوعظي الخطابي ولم يبلغ بعد رتبة ادراك
الحقائق والبرهان اليقيني يتدرج الى تقرير هذا الاعتقاد الحق له
بالاقيسة الجدلية ومنها ان كل علم جزئي فقد يعتمد عليه مقدمات
يبرهن في علم اخر اعلى من ذلك العلم ويتزلزل المتعلم على قبولها
[illegible] فيطيب نفسه بالاقيسة الجدلية الى ان ينتهي
الى معرفتها بالبرهان في العلم الاخر ومنها ان في وجوه الاقيسة
الجدلية ان ينتج مطلوبا والنقيض واذا الفقيه ساعد الانسان على اجري
على النفي في مطلوب واحد تردد الفكر والروية فيهما فربما لاح
من ايضاح ذلك ما هو الحق **واما الوهميات والمشبهات**
فهو من مواد القياس المغالطي وليس من معرفة فائدة الا التوقي والاحتراز
عنه وربما استعمل الامتحان من يعلم قوته وكماله في العلم ليستنزل
برهان للغلط عليه او سهوه عن تنبهه واذا ذلك يسمى قياسا امتحانيا
وربما استعمل فيكشف من يوهم العوام انه عالم فيكشف لهم عجزه
وعجزه عن استبانة الخطا والصواب فيه بغير انه يوهم على حاكي الغلط
منه [illegible] عن الاسترشاد به ويسمى قياسا عناديا واما
في الظاهر والمقبولات والمظنونات فهي مواد القياس الخطابي والوعظي
والفقهي وفائدة الخطابي والوعظ اقناع الجمهور فيما يحق عليهم ان يصدقوا

بو من الامور السياسية والمصلحية والوظائف الشرعية وتعظيم ما يحق
ان يكون عظيما وتحقير ما يحق تحقيره وان يستهان به وغير ذلك مما تقدم
عن بعض تعلمه التي المقصود لها اما الجدليات فهي مواد
القياس الشعري الغرض الثالث في المغالطات
في القياس واذا علمنا كان الطريق الموصل الى التصور والتصديق الذي لا ريب فيه
وهو البرهان فلنشر اشارة خفيفة الى حصر جميع الاغلاط الواقعة
والغلط في القياس البرهاني اما ان يقع من جهة مادته التي هي المقدمات
واما من جهة صورته التي هي التاليف ومنهما جميعا والواقع في المقدمات
اما لكذبها او لانها ليست غير الصحة او لانها ليست اعرف من النتيجة
وما يقع من جهة الانسان المقدمات فاما هو لتناسبها بالصادقة اما في
اللفظ او في المعنى فان الكاذب لا يستدرج العاقل الى التصديق به
الا المناسبة بينه وبين الصادق وهذه النسبة لا تعدو اللفظ والمعنى
اما اللفظية فالكثرة من جهة الالفاظ المتباينة الملتبسة المترادفة وهي
التي تشترك في معنى وتفترق في معنى معتبر فيغفل الذهن عاقبة الافتراق و
يجري اللفظين مجرى واحد في جميع الاحكام وربما كان عاقبة الافتراق انوثه
لتغير الحكم مثل السيف والصارم فان الصارم وضع لما وضع السيف مع
صفة الحد والذي من جهة اشتراك اللفظ فاما ان يكون بحسب افراده او
بحسب تركيبه وما هو بحسب افراده فاما ان يكون في ذاته واما في هيئته
والذي في ذات اللفظ وصيغته الاصلي فهو ما قدمناه في الحد والرسم

الالفاظ المشتركة ومن جملة ذلك الالفاظ المتشابهة والمشككة وما هو
في هيئة اللفظ وصيغته فاللفظ المشترك بين الفاعل والمفعول كالـ
فاعل الذي صيغته صيغة الفاعل ولم يبين له فصل بل يقع الفعل من غيره
واما الاشتراك التركيبي فقد يكون بان يعرض بسبب الحرف مثل قولك ضرب
زيد فيحتمل كون المؤكد ضاربا او مضروبا كما تقال في العجمية غلام
حسن بالسكون فيحتمل ان يكون الحسن اسم الغلام والمراد تعريف الغلام
باسمه ويحتمل ان يكون اسما لسيده والمراد اضافة الغلام اليه وقد
يعرض بسبب الوقف والابتداء كقول الله تعالى وما يعلم تاويله الا الله
والراسخون في العلم يقولون امنا به كان معنى الكلام اذا وقف على الله
تعالى غير معناه اذا وقف على الراسخين في العلم ومن يعرض بسبب الحروف
الكنايات ودلائل الضمائر الى امور مختلفة مثل قول القائل كل ما علمه
الحكيم فهو كما علمه فانه اذا انصرف الى الحكيم كان المعنى الكلام بغير انزله
لو انصرف الى كل ما وقد يعرض بسبب ترديد حرف العطف بين دلالته
على جميع الاجزاء وبين دلالته على جميع الصفات مثل قولك الخمسة
زوج وفرد فاذا على جميع الاجزاء صدق لان الخمسة جملة من جزء
وهو ثلثة ومن جزء وهو اثنان واحدهما زوج والاخر فرد واما على نسبة
جميع الصفات كذب لان الخمسة لا يجتمع لها صفة الزوجية والفردية
فيعرض من هذا انه قد لا يصدق ومعه قانوا صدق مجتمعا فان كان اذا قلنا
الخمسة زوج ووقف كذب وكذلك لان حمل الشيء وحده لا يفهم منه

في العادة الا لون الشيء موضوعاً به لا لون جزء منه ومن تصدق الشيء
مفترقاً ولا يصدق مجتمعاً مثل ان يكون زيد طبيباً غير ماهر في الطب
ويكون ماهراً في الكتابة فاذا قيل انه طبيب صدق فاذا قيل انه ماهر ايضا
صدق لانه اذا صدق حمل الماهر المفسر بالكتابة عليه صدق المطلق ايضا فان
المفسر اذا صدق صدق المطلق من غير عكس ثم اذا جمع بينهما اوهم التركيب
والجمع من حيث العادة انه ماهر في الطب فكان كاذبا وان كان يصدق
اذا عني به حالة الجمع ما يعني به حالة الافتراق لكن السابق الى الفهم
رجوع المهارة الى الطب فنشأ منه اشتراك تركيبي اذ يتردد الماهر بين
الطب وغيره واما اشتباه المقدمات … الكاذبة
بالصادقة فمن جهة المعنى واما ان يكون الكاذب كاذبا بالكل وهو الذي لا
يصدق الحكم على شيء من موضوعه البتة ولا في حال ولا في وقت واما
ان يكون كاذبا في الجزء واما ان لا يكون كاذبا فيهما الا في جهة اما ما يكون
كاذبا في الجزء فمشابهته مع الصادق اما ان يكون لاخذ ما ليس بجنس على انه جنس
او فصل او عارض لا لحقيقة او وهماً اما الاندراج الحقيقي فمثل ان يحكم
على كل بياض بانه جامع للبصر بسبب ان السواد محكوم عليه به فتوهم ان
جمع السواد للبصر هو لكونه لونا والبياض لون ايضا فثبت له هذا الحكم او
مثل ان يحكم على السواد بالبياض او بالعكس لان اللون صادق على كل واحد
منهما فتوهم انه لما صدق عليهما شيء واحد فيمتنع ان يصدق احدهما على
الاخر وليس هذا لو اتحادا بفصل كل واحد منهما متفقات ومختلفات

وتوهم انتاج الموجبتين في الشكل الثاني بهذا السبب اما الاندراج
الوهمي فمثل ان يحكم الوهم بان الباري تعالى في جهة او مكان بسبب توهم ان
كل موجود جسم وكل جسم في جهة ومكان والباري تعالى موجود فيحكم
عليه بانه في جهة او مكان ومن هذا القبيل جميع الوهميات الكاذبة
التي قدمنا ذكرها واما ما يكون كاذبا في الجزء فمنه ما يكون الحكم انما
يصدق على جزء فيحكم على الكلي الذي فوقه كالضاحك الذي لا يصدق
الا على الانسان فيحمل على الحيوان فيكون كاذبا في بعضه اذ بعض الحيوان
ليس بضاحك واعتقاد انعكاس الحكم كما لها في عكس الكلي الموجب فمنه
من هذا اذ هو توهم الحكم الجزئي كليا فانه لما رأى شيئا سيالا اصفر
هو مر توهم ان كل سيال اصفر فهو مر والحكم على لازم الشيء بما يصدق
على الشيء من هذا القبيل فان اللازم اذا كان محمولا على شيء اخر محمول
عليه كل ذلك الملزوم توهم ان ذلك اللازم مساو للملزوم حتى يجوز
ان يحمل على كله ما يحمل على كل ذي الملزوم وانما الواجب صحة العكس
على بعض اللازم فحسب وهاهنا اعتقاد كلية النتيجة في الشكل الثالث
فانه اذا رأى كل انسان متوهما ورأى كل انسان ضاحكا حسب
ان كل متوهم ضاحك وانما الصدق بعضه ومن الكاذب في الجزء انما يصح
الحكم على موضوع بشرط او في حال او في وقت فيوجد دون
ذلك الشرط او مطلقا لا حالا او دائما في كل وقت او في وقت اخر دون
ذلك الوقت واما الكذب في جهة الحكم فمثل اخذها بالعرض فكان

فاما الذات كما لعتقد ان السقمونيا مبردة بالذات وانما هي العرض لان اسهالها
المسخن بالذات فعرض عنه ذوال المسخن المبرد فلا انها كذلك بالذات من السقمونيا
ومثال ما بالقوة مكان ما بالفعل وبالعكس فهذه انواع الغلط في المقدمات
من جهة كذبها واما من جهة انها ليست غير النتيجة فهو ان تكون المقدمة نفس
النتيجة ولكن غير لفظها فمع الاعراض بتغاير اللفظ وتطول الظاهر هنا
وهذا هو اصل المطلوب في بيان نفسه ويسمى المصادرة على المطلوب الاول
واما من جهة انها ليست اعرف من النتيجة فهي اما ان تكون مساوية لها في المعرفة
كالمتضايفات اذا اخذ بعضها مقدمة لبيان الاخر او تكون اخفى منها
المشتبه بالنتيجة او غير مسلمة بها وماشي بالنتيجة اذا اخذ مقدمة في
بيان النتيجة فهو البيان الدوري وهو راجع الى البيان الشيء بنفسه وكل قياس
دوري فهو مصادرة على المطلوب ولا ينعكس واما الغلط في صورة
القياس فاما ان يكون بشركة من المقدمات او لا يكون بشركة الا في الصورة
وحدها والتي هي بشركة المقدمات فاما ان لا يكون اجزاؤها التي هي
الحدود للمقدمات متمايزة مثال الاول ــــــــــــ هو ان
تعبر عن الاصغر والاوسط باسمين مترادفين او عن الاوسط والاكبر بمترادفين
فيصير القياس كانه في المعنى ويحصل صورته بسببه وهذا من المصادرات
على المطلوب الاول او كان الوسط لفظا مشتركا مستعملا في المقدمتين
بمعنيين مختلفين ومثال ــــــــــــ الثاني وهو عدم التمايز في المقدمات
ولا شيهما فيها اجزاؤه الاول مفردة بل فيما يكون الفاظا مركبة تحتمل تقسيم

الى قسمين فاما ان يكون اجزاء المحمول والموضوع متمايزة الوضع والحمل
ولكن غير متمايزة في الانسان كقول القائل كل ما علمه الحكيم فهو كما علمه
والحكيم يعلم الحجر فاذن هو حجر وقد عرفت ما فيه واما ان لا يكون متمايزة
في الوضع فيكون هناك شيء هو من الموضوع فيتوهم انه من المحمول او من المو
ضوع مثل قول القائل الانسان بما هو انسان اما ان يكون ابيض او لا يكون
ابيض فقوله بما هو انسان لا يدرى اهو جزء من الموضوع او من المحمول ففي
هذه الوجوه يعرض الخلل في صورة القياس بشركة المقدمات واما الغلط
في صورة القياس وحدها من غير شركة فاما لان الهيئة ليس بالنفال لي
شكل الثلثة بان لم يكرر فيه شيء مشتركا كالاشتراك الخاص بها و
اما الاشتراك الخاص بها واما لفقد الاشتراك كاتفاق الطاهر والحنفية
معا وهذا من الاشتباه على الغافل فلا يخلوه عن الصورة القياسية او
في الحنفية دون الطاهر فهو ان يكون الاوسط لفظا مشتركا وقد
ذكرنا فيما تخلل الصورة بشركة من المقدمات اولانه عادم لشرط
شكل هو من ضروبه بان يكون صغراه سالبة في الاول والثاني او كبراه
جزئية في الاول والثاني او كان من موجبتين في الثاني او من سالبتين او جزئيتين
او سالبة صغرى كبراه جزئية في جميع الاشكال واذا عرفت
هذا في القياسات الحملية ومقدماتها فيسهل عليك اعتباره في
غيرها من الشرطيات والاستثنائيات وهذا القدر كاف في بيان
المغالطات ووجه ما يحصل به المهارة في غيره اما المغالطة

معروف بعالة ما طلبه الباطل البرهان معلوم له او ليس معلوما له
فان كان معلوما له فكيف يطلبه وان لم يكن معلوما له فاذا وجده مثلا
كيف يعلم انه مطلوبه وهو كمن يطلب عبدا ابقا لم يره قط ولم يعرف
له علامة البتة فلو ظفر به اتفاقا لم يعلم انه الذي هو المطلوب ووجه حله
انه ما استحال معرفته عن هذا الشكل على انهما صادقتان على الاطلاق
واما انهما صادقتان في بعض الاحوال فقوله المعلوم لا يطلب ليس صادقا الا
بشرط وهو المعلوم من كل وجه اما المعلوم من بعض الوجوه فيصح طلبه
لتعلم الوجه الذي ليس معلوما وقوله ما ليس معلوما لا يعلم انه المطلوب
اذا صودف ليس صادقا ايضا على الاطلاق بل ما ليس معلوما بوجه ما هو
الذي لا يعلم انه المطلوب لو وجد اما ما ليس معلوما من بعض الوجوه لا
من كلها فيجوز ان يعلم انه المطلوب عند وجدانها فاذن المقدمتان من جملة
الكاذبة بالجزء لا بالكل واذا عرفت وجه صدق المقدمتين وكذبهما وترجع
الى التقسيم الاول فنقول هل وجدت شرائط النقيض فقوله ما تطلب
هو معلوم ام ليس بمعلوم اي عنيت انه هل هو معلوم من بعض الوجوه فهو
كذلك ومن جانب الاثبات انما يصح كونه علته كونه معلوما من بعض الوجوه
ومن جانب السلب انما يصح علته انه ليس معلوما من جميع الوجوه لكن المعلوم
من بعض الوجوه لا يستحيل العلم بانه المطلوب عند مصادفته وهذا
الذي ذكرناه مبني على ان الشيء الواحد قد يعلم من وجه ويجهل من وجه مثلا
يكون معلوما بالقوة مجهولا بالفعل وقد يعلم ويظن ظنا مثلا لا للعلم انما

وجود العلم بالقوة مع عدمه بالفعل بل العلم مثلا ان كل مسكر
حرام ففي قوته هذا العلم ان الخمر والنبيذ كلاهما حرام او مقصور الكل
مقصور بالفعل كون المسكر حراما بهذا المثال وجود العلم بالقوة وعدم
بالفعل المحض واحد في شيء واحد ومقصور ان يظن ظنا مثلا لا للعلم
كمن يظن في شاربه انه السكر حال مع علمه بان كل مسكر حرام وكمن يرى
بغلة منتفخة البطن فيظن بها حاملا مع علمه بانها بغلة وعلمه بان كل
بغلة عقيم ولا يكون علمه مقصورا على المقدمة الكبرى للقياس فقط
وهي ان كل بغلة عاقر ولم يعلم المقدمة الصغرى ايضا وهي ان هذه بغلة
ومع ذلك يظن ظنا مثلا لا ما هو معلوم بالقوة ومن نتيجة هاتين المقدمتين
في الذهن وهو انها عقيم وبهذا نعلم ان مجرد حصول المقدمتين في الذهن
لا يكفي لحصول العلم بالفعل بالنتيجة بل لا بد من الالتفات الى اندراج
احدى المقدمتين بالاخرى في المعلوم اندراج الصغرى تحت الكبرى لتوجد
النتيجة بالقوة واذا انقطع هذا حصلت النتيجة بالفعل فاذا عرفت هذا
فهو ان الشيء الواحد قد يكون معلوما بالقوة مجهولا بالفعل بل مطلوبا به
مطلوب او العلم به بل بالقوة والمطلوب الذي يطلب بالبرهان معلوم اولا
بالتصور ومعلوم بالقوة لكن لا يعلم بالفعل ولو كان معلوما بالفعل
لم يتوجه اليه الطلب اصلا ولو لم يكن معلوما بالقوة لما تأدى الطلب
اليه البتة اذ ما ليس في قوة الانسان وجود ما لا يخطر اصلا ولولا انه
معلوم بالتصور لما شعر بانه مطلوبه اذا صادفه وهو كالعبد الابق

حذو الحد بالقوة فان تصور المطلوب بمنزلة الاتي المشاهده
والصار او لعلامة مخصوصة به اذا وجد تلك العلامة في عبد علم انه
الاتي والعلم بالمقدمة الكلية الذي تقوى على العلم بالمطلوب بالفعل
بمنزلة العلم بان الاتي اما في البلد الفلاني او المكان الفلاني و
الوصول الى ذلك المكان الذي فيه الاتي فتح العين نحوه ممن هو
سليم الحاسة بمنزلة الظفر بكون المطلوب في ضمن تلك المقدمة
الكلية فقد طابق العلم بما علوه من طلب الاتي ازاحة الاشكال بالكلية

القسم الثاني من الفن الثالث في الحجة

وما يجري مجراه ويشتمل على اربعة فصول ومقدمة اما المقدمة
ففي بيان المطالب العلمية وقد بينا ان المطلوب من الاشياء اما التصور
واما التصديق بها فللطلب التصوري صيغ خاصة وكذلك الطلب
التصديقي والصيغة الموضوعة للطلب تسمى المطلب وامهات المطالب
اربعة اثنان للتصور واثنان للتصديق اما ما هو للتصور فصيغة ما
ويطلب به امران احدهما معنى الاسم اللغوي اذا كان مجهول المعنى عند السامع
كمن لا يعلم ما الغضنفر في اللغة اي معنى وضع فيقول ما الغضنفر
فنقول انه يعرف ان لفظ الاسد على ماذا يدل وضعا انه الاسد
والمطلوب الثاني حقيقة الشيء وماهيته كمن لا يعرف حقيقة الاسد
فيقول ما الاسد فجوابه انه السبع الشجاع العريض الاعالي والرفيع السوافل
ان السائل الاول عالم بحقيقة الاسد ولكن لا يعرف ان لفظ الغضنفر

موضوع للدلالة عليه والسائل الثاني ربما يعرف ان لفظ الغضنفر
والاسد وضعا للدلالة على معنى واحد ولكن لا يعرف حقيقة ذلك
المعنى في نفسه **المطلب الثاني** مطلب اي ويطلب به
تمييز المعرف عما يشاركه في ذلك الامر الجملي اما بذاتياته او
بعوارضه كمن يعرف ان الانسان حيوان على الجملة ولكن لا يعرف تميزه
من سائر الحيوانات فيقول اي حيوان هو فجوابه انه ناطق واما
مطلب التصديق فاولهما مطلب هل ويطلب به احد طرفي النقيض اما
الاثبات او النفي ثم انه مطلق ومنه مقيد اما المطلق فهو الذي يطلب
به اصل الوجود كمن يقول هل الخلا موجود وهل العنقا موجود و
هل الجنة والنار موجودتان واما المقيد فهو الذي يطلب الوجود على
حال وصفة مخصوصة كمن يقول هل الله تعالى متكلم او امر او ناهي
اي هل الله موجود بهذه الصفة وثانيهما مطلب لم وهو يطلب علة
الوجود اما بحسب الاعتقاد او بحسب الامر في نفسه وجوابه بالبرهان
ويفرق بين ما يكون بحسب الاعتقاد وبحسب ما يكون الامر لطلب علة الشيء
في نفسه ووجوده وما يكون بحسب الاعتقاد لطلب حصول علة الا
عتقاد بان هذا الشيء كذا فربما يحصل اعتقاده لا بما هو علة الشيء
في نفسه بل بما هو لازم من لوازمه او بما هو معلول له فانه قد يستدل
بالمعلول على العلة كما بالعلة على المعلول والبرهان الذي اوسط علة
حصول الامر في نفسه يسمى برهان لم ودون هذه المطالب مطالب

اخرى كثيرة مثل مطلب كيف وكم ومتى واين ولكن مطلب هل
المقتد يتقوم مقام الكل واعلم ان مطلب ما الذي بحسب معنى
الاسم متقدم على كل مطلب فان من لم يفهم ما دل عليه الاسم
يستحيل منه طلب وجوده او عدمه او حقيقته في ذاته

الفصل الاول في بيان اصناف ما يفيد التصور

اي القول الشارح واصنافه ثلثة منه ما يسمى حدا ومنه ما يسمى
رسما ومنه ما هو شارح لمعنى الاسم من حيث اللغة وهو من جهته
اذ اطالبه تقنع بتبديل لفظ بلفظ اعرف منه كقولك الانسان البشر
والليث الاسد اما الحد والرسم فيجب الاعتناء بهما لان معرفتهما
شطر مقصود هذا النوع من العلم وكل واحد منهما ينقسم الى تام و
ناقص فاما الحد فهو القول الدال على ماهية الشيء وقد يعنون بالحد
الحقيقة للشيء ولا مشاحة في الاصطلاحات ولكن بالحد على المعنى الاول
والتام منه هو القول الدال على كمال ماهية الشيء وقد عرفت ان القول
هو اللفظ المركب وما ليس فيه حاجة الى دلالة عليه بتركيب فعرفت من
هذا ان ما ليس في حقيقته وماهيته فلا حد له والتركيب الضروري
هو تركيب الانواع من الاجناس والفصول اما ما وراء ذلك من تركيب الموضوع
مع عوارضها وتركيب الاجسام بعضها ببعض فليس بضروري اذ يتصور
وجود كل واحد من ذلك الجسمين دون الاخر وكذلك يتصور وجود
الموضوع دون ذلك العارض فاذا الحد انما يقع اولا للانواع واذا كان

وكما انه في الوجود من الاجناس والفصول فحدها يكون لا محالة مركبا من
الجنس والفصل بشرط ان يوضع الجنس الاقرب للشيء ويقيد بالفصول
كم كانت وذلك لان الدلالة على ماهية الشيء انما تتم بالدلالة على جميع
ذاتياته وذاتيات الشيء اما عامة له ولغيره واما خاصة اما العامة
فيتضمنها الجنس الاقرب لا محالة لانها الجزء الداخلة فيه واما
الخاصة ولا يتضمن بعضها لبعض فلا بد من التعرض لها وايرادها في الحد
بطريق التنصيص ولو كانت الفا فاما اذا ذكر الجنس البعيد وقيل الفصول
لا تتم الدلالة على الماهية بهذا القدر لان تحت الجنس البعيد وذلك القدر
الحد ودون الذاتيات المشتركة لا يكون مذكورا عليها البتة ولا يكون
جميع الذاتيات متعرضا لها بالدلالة والدلالة على كمال الماهية
انما تتم بالدلالة على جميع الذاتيات ومثاله اذا قيل في حد
الانسان انه جسم ناطق فقد اخل ببعض الذاتيات كالنامي و
المغتذي والمولد والحساس والمتحرك بالارادة اذ لا يدل عليها
الجسم البتة ولا الناطق ايضا الا بالالتزام اذ الناطق لا يوجد الا
موضوعا بهذه الصفات اما في الوضع اللغوي فلم يوضع الا للشيء
ماله نطق من غير وجوب ان يكون جسما من حيث الدلالة فضلا عن ان يكون
حساسا او متحركا او غيره واما اذا ذكر الجنس الاقرب فلا ينبغي ان
يذكر البعيد معه فان البعيد يصير مذكورا مرتين لتضمنها بالتصريح
والاخرى بالتضمن فان الاقرب يدل عليه لا محالة بالتضمن واما الحد

الناقص هو المميز للشئ عن اغياره دون ان يكون دالا على جميع ذاتياته
كما سلف انه في حد الانسان انه جسم ناطق واما الرسم فهو قول يميز الشئ
بخواصه كلها كقولنا في حد الانسان انه حيوان ضحاك بالطبع مستعد
للعلم مساعد لغيره عريض الاظفار بادي البشرة والام يوضع
فيه واقتصر على العوارض واللوازم التي يخصها مجموعها كان رسما ناقصا
وكل واحد من الحد الناقص والرسم فهو مساو للمحدود والمرسوم في العموم
والخصوص لانه بمعونته الحد الجامع المانع الذي يجمع جميع اجزاء المحدود و
يمنع من دخول ما ليس من جزئياته فيه

الفصل الثاني

في ان الحد لا يكتسب بالبرهان الحد لابد وان يكون مساويا للمحدود
في المعنى والعموم والخصوص والاكتساب بالبرهان هو باقامة وسط بين
المحدود والحد بان يكون محمولا على المحدود موضوعا للحد فلذلك
الوسط يكون لا محالة مساويا لهما لان الوسط لا يكون اخص من الاصغر
في موضع ما ولا يجوز ان يكون منهما اعم على الخصوص من الاكبر الذي
هو الحد اما ان يكون اعم منه او مساويا او مساو للاعم وكيف ما
كان اعم يلزم ان يكون الحد اعم من المحدود وهذا محال فوجب ان يكون
الوسط لا محالة مساويا والمساوي للمحدود اما فصل له او خاصة او حد
اخر او رسم ولا يجوز ان يكون فصلا او خاصة لان الاكبر اما ان يحمل عليه
مطلقا او على انه حد له فان حمل عليه مطلقا لم ينتج القياس الا حمله
على الاصغر الذي هو المحدود فقط وهذا لا يستغني عن القياس فاذن اثبات

الشئ اجزاؤه ومعلومية الحمل عليه دون القياس وليس المطلوب هذا
بل كون الاكبر حدا له وان حمل على انه حد الاوسط فلا يخلو اما
ان حمل على انه حد له من حيث هو فصل او خاصة او على انه حد لكل
ما لو وضع له ولو صفته والقسم الاول كاذب فليس حد النوع حد الفصل
ولا حد الفصل من حيث هو فصل حد النوع والقسم الثاني حق لكن من حيث
اعلم همنا انه لو وضع الفصل والخاصة عين النوع كما هو حاصله
النوع او فصل كالناطق والحيوان موضع الضحاك فليس حد الانسان حد شئ
منهما والاعتراض من حمله على ما لو وضع الفصل او الخاصة هو النوع والمطلوب
ان هذا هل هو حد النوع وكيف يوجد في اخر البيان انه حد الاشيا
كثيرة وهو حد واحد من جملتها واما ان كان الوسط حدا اخر فهو
باطل لان الشئ الواحد لا يكون له حدان تامان لان الحد هو القول الجامع
ذاتيات الشئ واذا استوفيت جميعها في حد ليس للحد الاخر ما سالف عنه
القسم الثاني لان يكونا تامين بل اقتصر في كل واحد منهما على بعض الذاتيات
بشرط ان كل واحد منهما يساوي المحدود وهذا باطل الظاهر وحصل من
الحد من هذا ان المكتسب بالبرهان لا يكون حدا تاما والثاني ان هذا الوسط
لا يخلو اما ان يكون حمله على الاصغر علانية ظاهرة او انه مضمر والاكبر
كذلك في حمله على الاوسط واما ان يكون الحمل فيهما او في احدهما مجملا
فقط من غير اشتراط انه حد للمحمول عليه اما القسم الاخر فلا يلزم منه
الا ان الاكبر محمول على الاصغر وهو معلوم دون القياس والقسم الاول

لما طال الكلام في كون الاوسط حدا للاصغر والاكبر حدا للاوسط
كالكلام في الاول فاما ان يكتسب بقياس او بطريق اخر غير القياس او وضع
وضعا من غير اكتساب بطريق وان اكتسب بقياس فاما ان يذهب الى ما لا نهاية له
او ينتهي الى حد لم يعرف الا بوسط او يدور فبين المطول بالاخرة و
التسلسل والدور محالان والانتهاء الى حد غير معروف الا بوسط ممتنع
فيتحد وحد في الخفاء والوضوح واذا كانت الحدود كذلك فمن الواجبات
شرط مساواتها ولا يكون منها اجلى واخفى وان اكتسب بطريق اخر و
وضع وضعا لا يلقى من طريق اخر فلم تكلف مثله في الاول

الفصل الثالث

في بيان طريق اكتساب الحد فطريق اكتساب
الحد هو التركيب الذي ذكرناه وذلك ان تقصد الى اشخاص المحدود
سواء كان المحدود جنسا او نوعا ولا يكتفي بشخص واحد بل الا ان كان
المحدود جنسا التقطنا اشخاصا من انواع واقعة تحته او كان نوعا
قصدنا الى عدة من اشخاصه واخذنا جميع المحمولات المقومة لها من الا
جناس والفصول واستقصينا في ذلك الجمع والحصر ثم اخذنا من المحمولات
المقومة لها من الاجناس اقرب الى المحدود وازددناها المحمولات
الى الفصول الخاصة به واوردناها بائرها عنه ما لم يرنا التطويل
فان واضع المناطقة هم الذين يحتجون حيازة الحدود وان طلب المعنى
اما المحقق فيصعوه الى استيفاء الدلالة على كمال المعنى طال الحد او قصر
فان لم يحصل لنا العثور على اقرب الاجناس اليه فاخذنا مثلا الجنس الابعد

بدل الحد فيه والرسم اما ما هو في الجنس فمن ذلك ان يوجد بدل
من اللوازم العامة كالواحد والموجود بدلا عن الاجناس كما يقول
في حد الشمس انه موجود في غاية الاستنارة ومنه ان يوجد الفصل
مكان الجنس كقولهم ان العشق افراط المحبة وجنس العشق هو المحبة
والافراط ان كان ولا بد فهو فصله ومن ذلك ان يوجد النوع مكان
الجنس كقولهم في حد الشر انه ظلم الناس والظلم نوع من الشر ومن ذلك
اخذ الجزء مكان الجنس كقولهم العشرة خمسة وخمسة والخمسة جزء من العشرة
وليست بجنس لها وقد يقع في جانب الجنس انواع اخر من الخطأ كالحد جنس
مكان جنس او كاخذ الموضوع او المادة مكان الجنس لكنا لما بيّنّا
الاجناس العالية في هذا المختصر ولم نبين الموضوع والمادة لم نر في
ايرادها فائدة واما الخطأ في الفصل فمنه ان يوجد اللوازم او العرضيات
مكان الفصول كمن يقول في حد الانسان انه حيوان ضاحك او حيوان
كاتب ومنه ان يوجد الجنس مكان الفصل ومنه ان لا يورد جميع الفصول
كمن يقول في حد الحيوان انه جسم حساس ويقتصر عليه فهذا الحد وان ميز
به الحيوان عن غير الانسان فليس مستوفيا لجميع فصول الحيوان
فان المتحرك بالارادة ايضا فصله واما المشترك بين الجنس والفصل
والحد والرسم فامران احدهما ان لا يستعمل الالفاظ المجازية والغريبة
والوحشية ما دام يجد استعمال غيرها كقولهم ان الفهم موافقة و
الثاني ان يعرف الشيء بما هو اعرف منه وان عرف بنفسه او بمثله في الخفاء

او اخفى منه او بما لا يعرف الا بهذا المعرف كان خطأ اما التعريف
بنفسه كقولهم في حد الحركة انها النقلة وفي النقلة انها الحركة وفي حد
الانسان انه البشر والنقلة والحركة مترادفتان وكذلك الانسان والبشر
واما المساوي في المعرفة فكقولهم في حد الزوج انه العدد الذي يزيد على
الفرد بواحد والفرد لست اعرف ما الزوج ومن ذلك اخذ احد المتضايفين
في حد الآخر فان كل واحد منهما في الجهل والمعرفة كالآخر وقد ظن بعضهم
انه لما كان العلم بهما معا جاز اخذ كل واحد منهما في حد الآخر وهذا
خطأ فاحش لان العلم بهما اذا كان معا فاذا كان احدهما مجهولا كان الآخر
ايضا مجهولا فكيف يعرف به الآخر ومن شرط ما يعرف الشيء به ان يكون معلوما
قبله واذا علم احدهما صار الآخر معلوما معه فلا حاجة به الى ان
يعلم بصاحبه واما ما هو اخفى منه فكقولهم ان النار جسم شبيه بالنفس
والنفس اخفى من النار واما ما لا يعرف الا بهذا المعرف فكقولهم في حد الشمس
انها كوكب تطلع نهارا والنهار لا يمكن ان يحد الا بالشمس لانه
زمان طلوع الشمس فليتحرز عن هذه انواع الخلل الواقعة في الحدود والرسوم

والله اعلم بالصواب



فنعم الوكيل

